MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA

FILOZÓFIAI ÍRÓK TÁRA

ÚJ FOLYAM

SZERKESZTI

FOGARASI BÉLA, LUKÁCS GYÖRGY, MÁTRAI LÁSZLÓ

I. KÖTET

HEGEL GYÖRGY VILMOS FRIGYES

A LOGIKA

FORDÍTOTTA

SZEMERE SAMU

AKADÉMIAI KIADÓ

BUDAPEST, 1950

HEGEL GYÖRGY VILMOS FRIGYES

A FILOZÓFIAI TUDOMÁNYOK ENCIKLOPÉDIÁJÁNAK ALAPVONALAI

ELSŐ RÉSZ

A LOGIKA

FORDÍTOTTA

SZEMERE SAMU

AKADÉMIAI KIADÓ

BUDAPEST, 1950

A kiadásért felel: Mestyán János.

2588. Franklin-nyomda N. V. Budapest, VIII., Szentkirályi-utca 28.
Felelős: Janka Gyula igazgató.

TARTALOM

Lap

Előszó VII
A marxizmus-leninizmus klasszikusai a hegeli dialektikáról X
Előszó az Enciklopédia első kiadásához 3
Előszó az Enciklopédia második kiadásához 5
Előszó az Enciklopédia harmadik kiadásához 18
Hegel beszéde hallgatóihoz berlini előadásainak megkezdésekor 24
Bevezetés 31

Első rész.

A LOGIKA TUDOMÁNYA.

19—244. §.

Előleges fogalom. 19—83. §. 49
A) A gondolat első álláspontja az objektivitáshoz. 26—36. §. . 72
B) A gondolat második álláspontja az objektivitáshoz. 37—60. §. 84
I. Empírizmus. 37. §. 84
II. Kritikai filozófia. 40. §. 89
C) A gondolat harmadik álláspontja az objektivitáshoz.61—78. §. 117
A közvetlen tudás. 61. §. 117
A logika közelebbi fogalma és fölosztása. 79—83. §. 132
A logika első szakasza. *A lét tana.* 84—113. §. 144
A) Minőség. 86. §. 145
a) Lét. 86. §. 145
b) Létezés. 89. §. 154
c) Magáért-való-lét. 96. §. 162
B) Mennyiség. 99. §. 167
a) A tiszta mennyiség. 99. §. 167
b) A kvantum. 101. §. 171
c) A fok. 103. §. 172
C) Mérték. 107. §. 180

Lap

A logika második szakasza. *A lényeg tana.* 112—150. §. 185
A) A lényeg mint az exisztencia alapja. 115. §. 189
a) A tiszta reflexiós meghatározások .115. §. (α) Azonosság. 115. §. β) Különbség. 116. §. γ) Alap. 121. §. 189
b) Az exisztencia. 123. §. 204
c) A dolog. 125. §. 206
B) A jelenség. 131. §. 211
a) A jelenség világa. 132. §. 213
b) Tartalom és forma. 133. §. 213
c) A viszony. 135. §. 216
C) A valóság. 142. §. 226
a) A szubsztancialitás viszonya. 150. §. 238
b) Oksági viszony. 153. §. 241
c) Kölcsönhatás. 155. §. 244
A logika harmadik szakasza. *A fogalom tana.* 160—244. §. 249
A) A szubjektív fogalom. 163. §. 252
a) A fogalom mint olyan. 163. §. 252
b) Az ítélet. 166. §. 257
c) A következtetés. 181. §. 269
B) Az objektum. 194. §. 285
a) A mechanizmus. 195. §. 287
b) A kemizmus. 200. §. 290
c) A teleológia. 204. §. 292
C) Az eszme. 213. §. 299
a) Az élet. 216. §. 304
b) A megismerés. 223. §. 307
c) Az abszolút eszme. 236. §. 315
Idegen kifejezések jegyzéke 321
A fordító utószava 322
Jegyzetek 325

ELŐSZÓ

A marxista filozófia nem egyszerű folytatása és tökéletesítése a régi, Marx és Engels fellépését megelőző filozófiának. A Marx és Engels által megalapozott és kifejtett dialektikus materializmus döntő, forradalmi fordulatot, változást hozott létre a filozófia történetében. Csak a marxizmus elméletének létrehozása óta beszélhetünk tudományos filozófiáról a szó szigorú értelmében.

Ez azonban nem jelenti azt, hogy a marxista filozófia egyszerűen elveti mindazt, amit az emberi gondolkodás a Marx és Engels fellépését megelőző időben létrehozott. A marxizmus forradalmi jelentőségét általában és a dialektikus materializmus jelentőségét különösen, sokkal mélyebb értelemben kell felfognunk. Lenin Marx tanításáról szólva a következőket mondja: „Marx kritikusan átdolgozta mindazt, amit az emberi társadalom alkotott, egyetlenegy pontot sem hagyott figyelmen kívül. Átdolgozta, bírálat alá vette, a munkásmozgalom szempontjából ellenőrizte mindazt, amit az emberi gondolat alkotott és olyan következtetéseket vont le, amilyeneket polgári keretek korlátozta vagy polgári előítéletek által lenyügözött emberek nem tudtak levonni." (Lenin, Az ifjúsági szövetségek feladatai.)

Ez a marxizmus egészére vonatkozó megállapítás teljes mértékben érvényes a filozófiára is.

Napjainkban Sztálin a nyelvtudomány kérdéseiről írott alapvető jelentőségű cikkében nyomatékosan hangsúlyozta, hogy a marxista filozófia felhasználta az emberi gondolkodás évezredes fejlődésének összes pozitív eredményeit: „Amikor N. J. Marrt és különösen «tanítványait» hallgatjuk, azt gondolhatnók, hogy N. J. Marrig semmiféle nyelvtudomány sem létezett és hogy a nyelvtudomány N. J. Marr «új tanának» megjelenésével kezdődött. Marx és Engels ezen a téren sokkal szerényebbek: ők azt tartották, hogy az ő dialektikus materializmusuk a tudományok, a többi közt a filozófia fejlődésének, előző korszakokban megtett fejlődésének terméke." (Sztálin, A marxizmusról a nyelvtudományban.)

Ebben az összefüggésben különös jelentőségű a hegeli dialektika kritikai felhasználása Marx és Engels által. S ezért a dialektikus materializmus elmélyített tanulmányozásának magában kell foglalnia a hegeli dialektika, nevezetesen a hegeli logika beható ismeretét. Erre a marxizmus-leninizmus klasszikusai gyakran rámutattak. Irányadó útmutatásaiknak megfelelőleg a filozófia történetének s ennek keretén belül a hegeli dialektikának tanulmányozása a Szovjetunióban szerves részét alkotja a tudományos filozófia, a dialektikus materializmus oktatásának, a marxista-leninista filozófia terjesztésének.

Nálunk, Magyarországon a dialektikus materializmus tanulmányozásának történeti elmélyítése szintén szükségletté vált. Az ehhez nélkülözhetetlen forrásmunkák azonban ezideig nem jelentek meg magyar nyelven. Ezért a Filozófiai Irók Tára új folyamának tervébe bevettük Hegel főbb műveinek kiadását is. Az a két munka, amelyet a marxizmus klasszikusai a hegeli dialektikát méltatva és bírálva a legtöbbször idéznek és amelyre hivatkoznak, Hegel „A Logika Tudománya" és „A Filozófiai Tudományok Enciklopédiája" c. munkája, illetve utóbbinak első, a logikát tárgyaló kötete. Az előbbi munka közkeletűvé vált elnevezése a „nagy logika", az utóbbié a „kis logika". Az „Enciklopédia" I. kötetének kiadása mellett az az érv szól, hogy ez a munka sokkal könnyebben érthető, számos kérdést sokkal világosabban, több konkrét anyag felhasználásával, példákkal illusztrálva fejt ki, mint a „Logika". Engels is az „Enciklopédiá"-t ajánlta olvasmányul a korabeli német szociáldemokratákhoz írt leveleiben s Lenin is többször előnyben részesíti az „Enciklopédia" előadásmódját a „Logiká"-éval szemben.

A hegeli logika tanulmányozásának a marxizmus irányadó szempontjain kell alapulnia. Csak így válhat a materialista dialektika ismeretének hasznos segédeszközévé. Ezeket a szempontokat adják meg a marxizmus klasszikusainak a hegeli filozófiára vonatkozó általános fejtegetései és a hegeli logika egyes kérdéseihez fűzött megjegyzései, melyeknek gyűjteményét alább találja az olvasó. Marx, Engels, Lenin és Sztálin kíméletlen bírálatot gyakorolnak Hegel idealizmusa felett és ugyanakkor kiemelik mindazt, ami a hegeli dialektikában a haladás szempontjából pozitív jelentőségű. A hegeli logika olvasása közben felmerülő nehézségeket nem küszöbölhetjük ki azáltal, hogy egyes különösen homályos helyekhez magyarázó jegyzeteket fűzünk. A megoldás itt csak abban állhat, hogy Hegel olvasásához vezérfonalat nyujtunk. Ezt a vezérfonalat a marxizmus-leninizmus klasszikusainak kijelentései adják. Ezekből tanuljuk meg legjobban, hogyan kell — amint Lenin mondja — Hegelt materialisztikusan olvasni. S Hegelt materialisztikusan o l v a s n i Lenin számára annyit jelentett, mint

egyszersmind állandóan bírálni idealizmusát, állandóan továbbfejleszteni a dialektikát a materializmus szellemében. E munka gyümölcse volt Lenin folyamatos kommentárja Hegel „A Logika Tudománya" c. művéhez, amelyből részleteket alább közlünk és amelynek teljes magyarnyelvű kiadása előkészületben van.

Az idézetek összeállítása Szigeti József munkája. Szigeti József írta a magyarázó jegyzeteket is Hegel művéhez.

Budapest, 1950. augusztus.

Fogarasi Béla.

A MARXIZMUS-LENINIZMUS KLASSZIKUSAI A HEGELI DIALEKTIKÁRÓL

I. A hegeli filozófia osztályjellege

ENGELS: „Mint Franciaországban a XVIII. században, úgy Németországban is a XIX. században filozófiai forradalom vezette be a politikai összeomlást. De mennyire különözött a kettő egymástól! A franciák nyilt háborúban voltak az egész hivatalos tudománnyal, az egyházzal, gyakran az állammal is; írásaikat a határon túl, Hollandiában vagy Angliában nyomták ki s ők maguk elég gyakran vándoroltak ennek következtében a Bastille-ba. Ezzel szemben a németek — professzorok, az ifjúság államilag kinevezett tanítói, írásaik államilag elismert tankönyvek, sőt az egész fejlődést lezáró rendszer, a hegeli, még bizonyos mértékig a királyi porosz államfilozófia rangjára is emelkedett! És e professzorok mögött, pedáns-homályos szavaik mögött, nehézkes, unalmas körmondataikban rejtőzött volna a forradalom? De nem éppen azok az emberek, akiket akkoriban a forradalom képviselőinek tartottak, nem a liberálisok voltak-e leghevesebb ellenfelei e fejeket megzavaró filozófiának? Amit azonban sem a kormány, sem a liberálisok nem láttak, azt már 1833-ban meglátta legalább *egy* ember, igaz, hogy ezt az embert Heinrich Heinének hívták!

Lássunk egy példát! Egy filozófiai tétel sem szerezte még meg annyira korlátolt kormányok háláját és éppoly korlátolt liberálisok haragját, mint Hegel híres tétele: „Minden, ami valóságos, észszerű és minden, ami észszerű, valóságos." Ez aztán csakugyan kézzelfoghatóan szentesít minden fennállót, filozófiailag megáldja a despotizmust, a rendőrállamot, a kabinett-igazságszolgáltatást, a cenzúrát. És így fogta fel III. Frigyes Vilmos, így alattvalói. Hegelnél azonban semmiképpen sem valóságos minden teketória nélkül mindaz, ami fennáll. A valóság attributuma nála csak azt illeti meg, ami egyszersmind szükségszerű is: „a valóság a maga

kibontakozásában szükségszerűségnek bizonyul"; bármely tetszőleges kormányrendszabályt — Hegel maga említ példaként „egy bizonyos adóintézményt" — tehát nem tekint minden további nélkül valóságosnak. De ami szükségszerű, az végső fokon észszerűnek is bizonyul, és az akkori porosz államra alkalmazva a hegeli tétel tehát csak azt jelenti: ez az állam annyiban észszerű, annyiban felel meg az értelemnek, amennyiben szükségszerű; és ha ennek ellenére mégis rossznak találjuk, de rosszasága ellenére tovább él, akkor a kormány rosszasága igazolását és magyarázatát találja az alattvalók megfelelő rosszaságában.

Mármost a valóság Hegel szerint semmiképpen sem olyan attributum, amely minden körülmények között és minden időben megillet valamely adott társadalmi és politikai helyzetet. Ellenkezőleg. A római köztársaság valóságos volt, de az volt a helyét elfoglaló római császárság is. A francia monarchia 1789-ben oly kevéssé volt valóságos, vagyis úgy meg volt fosztva minden szükségszerűségtől, oly észszerűtlenné vált, hogy meg kellett semmisítenie a nagy forradalomnak, amelyről Hegel mindíg a legnagyobb lelkesültséggel beszél. Itt tehát a monarchia volt a nem-valóságos, a forradalom a valóságos. És a fejlődés folyamatában így válik minden korábban valóságos nem-valóságossá, így veszíti el szükségszerűségét, létjogosultságát, észszerűségét; az elhaló valóság helyébe az új, életképes valóság lép — békésen, ha a régi elég értelmes ahhoz, hogy vonakodás nélkül menjen a halálba, erőszakosan, ha ellene szegül e szükségszerűségnek. És így a hegeli tétel magának a hegeli dialektikának következtében fordul át ellentétébe: minden, ami az emberi történelem birodalmában valóságos, idővel észszerűtlenné válik, tehát már meghatározottsága szerint észszerűtlen, már eleve magán viseli az észszerűtlenséget; és minden, ami az emberek fejében észszerű, úgy van meghatározva, hogy valóságossá váljék, akármennyire ellentmondjon is a fennálló látszólagos valóságnak. A minden valóságos észszerűségéről szóló tétel Hegel gondolkodási módszerének minden szabálya szerint feloldódik e másikban: minden, ami fennáll, megérdemli, hogy tönkremenjen.

De éppen abban állott a hegeli filozófia igazi jelentősége és forradalmi jellege (és erre a filozófiára kell itt szorítkoznunk, mint a Kant óta lefolyt egész mozgalom lezárására), hogy egyszersmindenkorra véget vetett az emberi gondolkodás és cselekvés eredményeinek véglegességébe vetett hitnek. A filozófiában megismerendő igazság Hegelnél nem volt többé kész, dogmatikus tételek gyüjteménye, amelyeket, ha egyszer megtaláltak, csak meg

kell tanulni kívülről: az igazság mostmár a megismerés folyamatában, a tudomány hosszú történeti fejlődésében rejlik, amely az alacsonyabbtól a megismerés egyre magasabb fokaira száll fel, a nélkül azonban, hogy valaha is egy úgynevezett abszolút igazság feltalálásával eljutna ahhoz a ponthoz, ahonnan már nem juthat tovább, ahol nem marad számára más hátra, mint az, hogy kezét ölbe tegye és az elnyert abszolút igazságot bámulja. És ahogy a filozófia, ugyanúgy minden más megismerés és a gyakorlati cselekvés területén. A történelem éppoly kevéssé nyerhet végleges lezárást az emberiség valamely tökéletes eszményi állapotában, mint a megismerés; tökéletes társadalom, tökéletes ‚állam' oly dolgok, amelyek csak a képzeletben létezhetnek; ellenkezőleg, az egymást követő történelmi állapotok csak múló fokok az emberi társadalom végtelen fejlődésmenetében az alacsonyabbtól a magasabb felé. Minden fok szükségszerű, tehát jogosult azon időre és azon feltételek között, amelyeknek eredetét köszöni; de esendővé és jogosulatlanná válik, az új magasabb feltételek mellett, amelyeket saját ölében maga fejlesztett ki fokozatosan; magasabb foknak kell helyet adnia, amelyet a maga részéről ismét elér a hanyatlás és pusztulás sora. Ahogyan a burzsoázia a nagyipar, a verseny és a világpiac segítségével minden állandó, hagyományszentelte intézményt gyakorlatilag lerombolt, úgy rombolja le ez a dialektikus filozófia a végérvényes abszolút igazságnak és az ennek megfelelő abszolút emberi állapotnak minden elképzelését. Nem ismer véglegeset, abszolútat, szentet; mindenről és mindenen megmutatja a múlandóságot, nem ismer mást mint a keletkezés és elmúlás, az alacsonyabbtól a magasabbhoz való végnélküli felemelkedés szakadatlan folyamatát, amelynek maga is puszta visszatükröződése a gondolkodó agyban. Mindenesetre van egy konzervatív oldala is: elismeri bizonyos megismerési és társadalmi fokozatok jogosultságát a maguk idejében és a maguk körülményei között; de csak ennyiben. E szemléletmód konzervativizmusa viszonylagos, forradalmi jellege abszolút — az egyetlen abszolút, amit elismer.

Nem szükséges itt azt a kérdést tárgyalnunk, hogy megegyezik-e teljesen ez a szemléletmód a természettudomány mai állásával, amely a Föld létére nézve lehetséges, lakhatóságára nézve viszont meglehetősen bizonyos véget jósol, amely tehát az emberi történelemben nemcsak felmenő, de lemenő ágat is elismer. Mindenesetre még elég távol vagyunk attól a fordulóponttól, amelytől kezdve a társadalom története lefelé megy majd, és nem kívánhatjuk a hegeli filozófiától, hogy olyan kérdéssel foglalkozzék,

amelyet a természettudomány az ő korában még napirendre sem tűzött.

Amit azonban valóban meg kell mondanunk, a következő: a fent vázolt fejlődés ilyen élesen nem található meg Hegelnél. Ez módszerének szükségszerű következménye, amelyet azonban ő maga sohasem vont le ilyen kifejezetten. Mégpedig azon egyszerű okból nem, hogy kénytelen volt rendszert csinálni s a hagyományos követelmények szerint egy filozófiai rendszernek valamiféle abszolút igazsággal kell lezárulnia. Bármennyire is hangsúlyozza tehát Hegel, különösen a Logikában, hogy ez az örök igazság nem más, mint a logikai, illetőleg a történelmi folyamat maga, mégis csak arra kényszerül, hogy e folyamatot véggel lássa el, éppen mert rendszerének valahol véget kell érnie. A Logikában ezt a véget megint megteheti kezdetnek, mert itt a végpont, az abszolút eszme — amely csak annyiban abszolút, amennyiben abszolút semmit nem tud róla mondani — „külsővé válik" a természetben, vagyis átváltozik, és később a szellemben, vagyis a gondolkodásban és a történelemben ismét önmagához jut vissza. De az egész filozófia végén hasonló átcsapás a kezdetbe csak *egy* módon lehetséges. Nevezetesen úgy, hogy a történelem végét abban látjuk, hogy az emberiség éppen ennek az abszolút eszmének megismeréséhez jut el és kijelenti, hogy az abszolút eszmének eme megismerését a hegeli filozófiában értük el. Ezzel azonban a hegeli rendszer egész dogmatikus tartalma abszolút igazságként nyilvánul ki, ellentétben dialektikus, minden dogmatikusat feloldó módszerével; ezzel a hegeli filozófia forradalmi oldala megfojtódik a túltengő konzervatív oldal alatt. És ami a filozófiai megismerésre, az érvényes a történelmi gyakorlatra is. Az emberiségnek, amely Hegel személyében eljutott az abszolút eszme kidolgozásáig, gyakorlatilag is el kell jutnia odáig, hogy ezt az abszolút eszmét érvényesítse a valóságban. Az abszolut eszme gyakorlati politikai követelései a kortársakkal szemben tehát nem lehetnek túlságosan felcsigázottak. És ezért látjuk a Jogbölcselet végén azt, hogy az abszolút eszmének abban a rendi monarchiában kell megvalósulnia, amelyet III. Frigyes Vilmos oly hasztalan makacssággal ígérgetett alattvalóinak, tehát a birtokos osztályoknak az akkori német kispolgári viszonyokhoz illő korlátolt és mérsékelt, közvetett uralmában; e mellett még a nemesség szükségszerűsége is demonstrálódik előttünk spekulatív úton.

A rendszer belső követelményei tehát önmagukban elegendők, hogy megmagyarázzuk, mint jött létre egy nagyon is jámbor politikai végkövetkeztetés egy minden ízében forradalmi gondol-

kodási módszer segítségével. E végkövetkeztetés sajátos formája mindenesetre onnan ered, hogy Hegel német volt és neki is, mint kortársának, Goethenek egy darab filisztercopf lógott a tarkóján. Mind Goethe, mind Hegel, mindegyikük a maga területén, olimposzi Zeus volt, de a német filisztertől egyikük sem tudott igazán megszabadulni".

(Feuerbach és a klasszikus német filozófia alkonya. 1. rész. 1888.)

Sztálin: „Mindenki tudja, hogy a dialektikus módszer ősapja Hegel volt. Marx megtisztította és tökéletesítette ezt a módszert. Ezt a körülményt természetesen az anarchisták is ismerik. Tudják, hogy Hegel konzervatív volt, és élve az alkalommal, amennyire csak tudják, meghurcolják Hegelt, mint a „restauráció" hívét, nagy élvezettel „bizonyítják be", hogy „Hegel a restauráció filozófusa . . ., hogy magasztalja a bürokratikus alkotmányosságot annak abszolut formájában, hogy történelemfilozófiájának általános eszméje a reakciós korszak filozófiai irányzatának van alárendelve és azt szolgálja" satöbbi és így tovább (lásd „Nobati" 6. szám. V. Cserkezisvili cikke).

Ugyanezt „bizonyítja be" műveiben Kropotkin, az ismert anarchista (lásd például „Tudomány és anarchizmus" c. könyvét oroszul).

Kropotkint kórusban követik kropotkinistáink, kezdve Cserkezisvilin egészen S. G.-ig (lásd a „Nobati" számait).

Igaz, erről senki sem vitatkozik velük, ellenkezőleg, mindenki egyetért azzal, hogy Hegel nem volt forradalmár. Maga Marx és Engels mindenkinél előbb bebizonyította „A kritikai kritika kritikájá"-ban, hogy Hegel történelmi nézetei gyökerükben ellentmondanak a nép egyeduralmának. De az anarchisták ennek ellenére mégis „bebizonyítják", hogy Hegel — a „restauráció" híve. Miért teszik ezt? Bizonyára azért, hogy ezzel Hegel hitelét rontsák és éreztessék az olvasóval, hogy a „reakciós" Hegelnek a módszere is feltétlenül „visszataszító" és tudománytalan. Az anarchisták ilyen módon próbálják megcáfolni a dialektikus módszert. Kijelentjük, hogy ilyen módon saját tudatlanságukon kívül semmit nem bizonyítanak be. Pascal és Leibniz nem voltak forradalmárok, de az általuk felfedezett matematikai módszert ma tudományos módszernek ismerik el. Mayer és Helmholtz nem voltak forradalmárok, de a fizika terén tett felfedezéseik a tudomány alapjává lettek. Nem voltak forradalmárok Lamarck és Darwin sem, de evolúciós módszerük talpraállította a biológiai tudományt . . . Miért nem lehet elismerni azt a tényt, hogy bár Hegel konzervatív volt,

ennek ellenére tudományos módszert sikerült kidolgoznia, azt, amelyet dialektikus módszernek neveznek?

Nem, az anarchisták *ilyen módon* saját műveletlenségükön kívül semmit sem fognak bebizonyítani."

(Anarchizmus vagy Szocializmus? 1906. június-július.)

A német idealizmus társadalmi alapja a porosz arisztokratikus visszahatás volt a francia forradalomra és a francia materializmusra.

(Sztálin útmutatása alapján közli G. F. Alexandrov. Voproszi filozofii. 1948. 1. sz. 39. l.)

II. Hegel idealista dialektikájának materialista bírálata és talpraállítása

MARX: „Az én dialektikus módszerem alapjában nemcsak különbözik a hegelitől, hanem annak egyenes ellentéte. Hegel számára a gondolatfolyamat, amelyet eszme néven még önálló alannyá is változtat, demiurgosza a valóságosnak, amely csak külső megjelenése. Nálam megfordítva, az eszmei nem más, mint az emberi fejbe áttett és lefordított anyagi.

A hegeli dialektika misztifikáló oldalát csaknem 30 évvel ezelőtt, abban az időben bíráltam, amikor még napi divat volt. De éppen amikor a *Tőke* első kötetén dolgoztam, az a bosszantó, önhitten követelődző és középszerű epigonság, amely ma a művelt Németországban a vezérszólamot fujja, abban tetszelgett magának, hogy úgy bánjon Hegellel, amint a derék Moses Mendelssohn Lessing idejében Spinozával bánt, tudniillik, mint „döglött ebbel". Ezért nyiltan e nagy gondolkodó tanítványának vallottam magam és imitt-amott az értékelméletről szóló fejezetben még a rá jellemző kifejezésmóddal is kacérkodtam. A misztifikáció, amelyet a dialektika Hegel kezében szenved, semmiképpen sem akadálya annak, hogy általános mozgásformáit ő tárgyalta először átfogó és tudatos módon. A dialektika nála a feje tetején áll. Talpára kell állítani, hogy a misztikus burokban az észszerű magot felfedezzük.

Misztifikált alakjában a dialektika német divattá lett, mert úgy látszott, hogy a fennállót megdicsőíti. Észszerű alakjában a polgárság és doktrinér szószólói számára botránkozás és borzalom, mert a fennálló pozitív megértésébe egyszersmind tagadásának, szükségszerű elmulásának megértését is belefoglalja, minden keletkezett formát a mozgás folyamatában, tehát mulandó oldaláról

is felfog, semmi előtt meg nem hódol, lényege szerint kritikai és forradalmi."

(Utószó a Tőke második kiadásához. 1873. jan. 24.)

„Amit ugyanez a Lange Hegel módszeréről és annak nálam való alkalmazásáról mond, valóban gyermeteg. Először is rien (semmit sem) ért Hegel módszeréből és ezért másodszor még sokkal kevesebbet abból a kritikai módból, ahogyan én alkalmazom. Egy bizonyos szempontból Moses Mendelssohnra emlékeztet. A tökfilkónak ez az őstipúsa ugyanis azt írta Lessingnek, hogyan juthat eszébe, hogy „a döglött eb Spinozát" au sérieux (komolyan) vegye! Éppen így csodálkozik Lange úr azon, hogy Engels, én stb. a döglött eb Hegelt au sérieux (komolyan) vesszük, miután már Büchner, Lange, Dr. Dühring, Fechner stb. régen egyetértenek abban, hogy ők — poor deer (szegény állat) — Hegelt régesrég elföldelték. Lange elég naiv kimondani, hogy én az empirikus anyagban „a legkivételesebb szabadsággal mozgok". Sejtelme sincs arról, hogy ez a „szabad mozgás az anyagban" egyáltalán nem más, mint körülírása annak, ahogy a *módszer* az anyaggal bánik — tudniillik a *dialektikus módszer*."

(Levél Kugelmannhoz, 1870. jún. 27.)

„Egyébként (Dühring) részben szándékosan, részben a belátás hiányából, csalást követ el. Nagyon jól tudja, hogy fejlődési módszerem *nem* a hegeli, mivel én materialista vagyok, Hegel idealista. Hegel dialektikája minden dialektika alapformája, de csak misztikus formájának lehántása *után* és éppen ez különbözteti meg az én módszeremet."

(Levél Kugelmannhoz, 1868. márc. 6.)

ENGELS: „A hegeli iskola felbomlásából azonban még egy másik irány jött létre, az egyetlen, amely valóban gyümölcsöző volt és ez az irány lényegében Marx nevéhez fűződik.

Az elválás a hegeli filozófiától itt is a materialista állásponthoz való visszatérésen át történt. Azaz elhatároztuk, hogy a való világot — a természetet és a történelmet — úgy fogjuk fel, ahogyan az mindenkinek adja önmagát, aki előre megalkotott idealista bogarak nélkül közeledik hozzá; elhatároztuk, hogy könyörtelenül elvetünk minden idealista bogarat, amely a saját — és nem fantasztikus — összefüggésükben felfogott tényekkel nem egyeztethető össze. S többet ennél a materializmus egyáltalán nem jelent. Csakhogy itt a materialista világnézetet először vették

igazán komolyan, úgy, hogy a tudás minden számbajövő területén — legalább alapvonásaiban — következetesen keresztülvitték.

Hegelt nem toltuk egyszerűen félre; ellenkezőleg, fent kifejtett forradalmi oldalához, a dialektikus módszerhez kapcsolódtunk. Hegelnél a dialektika a fogalom önfejlődése. Az abszolút fogalom nemcsak megvan — nem tudni hol? — öröktől fogva, egyben az egész létező világnak tulajdonképpeni eleven lelke is. Az abszolút fogalom önmagához fejlődik mindazon előzetes fokozatokon át, amelyeket a Logika részletesen tárgyal, és amelyek mind benne foglaltatnak; azután „külsővé válik", amennyiben természetté változik át, ahol is önmaga tudata nélkül, a természeti szükségszerűség öltözékében, újabb fejlődésen megy át és végezetül az emberben újra öntudatra ébred; ez az öntudat mármost a történelemben ismét nyers állapotából küzdi fel magát, míg végül is az abszolút fogalom a hegeli filozófiában ismét teljesen önmagához jut vissza. Hegelnél tehát a természetben és történelemben napvilágra lépő dialektikus fejlődés, a haladás minden zeg-zugmozgáson és pillanatnyi visszaesésen keresztültörő, az alacsonyabbtól a magasabb felé haladó okozati összefüggése csak a fogalom, nem tudni hol, de mindenesetre minden gondolkodó emberi agytól független, öröktől fogva végbemenő önmozgásának utánzata. Ezt az ideológiai felfordítást kellett félretolni. Fejünk fogalmait újból materialista módon, mint a valóságos dolgok képmásait fogtuk fel, nem pedig a valóságos dolgokat, mint az abszolút fogalom ezen vagy azon fokának képmásait. Ezzel a dialektika a mozgás, mind a külső világ, mind a gondolkodás mozgásának általános törvényeiről szóló tudományra korlátozódott — a törvények két sorára, amelyek lényegük szerint azonosak, kifejezésük szempontjából azonban annyiban különbözők, hogy az emberi fej tudatosan alkalmazhatja őket, míg a természetben és eddig nagyrészt az emberi történelemben is öntudatlanul, a külső szükségszerűség formájában, látszólagos véletlenek végtelen során keresztül érvényesülnek. Ezzel azonban a fogalmi dialektika maga csak a valóságos világ dialektikus mozgásának tudatos reflexe lett, s a hegeli dialektikát a fejére, vagy helyesebben a fejéről, amelyen állt, ismét a talpára állítottuk. És figyelemreméltó, hogy ezt a materialista dialektikát, amely évek óta legjobb munkaeszközünk és legélesebb fegyverünk volt, nemcsak mi, hanem rajtunk kívül, tőlünk, sőt magától Hegeltől is függetlenül, ismét felfedezte egy német munkás, Joseph Dietzgen.

Ezzel azonban a hegeli filozófia forradalmi oldala újra feléledt s egyszersmind megszabadult azoktól az idealista sal-

langoktól, amelyek Hegelnél megakadályozták következetes kifejtését."

(Feuerbach stb. IV. rész.)

„Csak dialektikus uton, a keletkezés és elmúlás, a progresszív vagy regresszív változások általános kölcsönhatásának állandó figyelembevételével, jöhet létre a világegyetemnek, a világegyetem és az emberiség fejlődésének, valamint e fejlődés emberek fejében való tükörképének exakt ábrázolása. És az újabb német filozófia azonnal ebben az értelemben lépett is fel. Kant azzal kezdte pályáját, hogy a stabil newtoni naprendszert és annak — a hirhedt első lökés megtörténtével — örök tartamát történelmi folyamattá oldotta fel: a nap és az összes bolygók forgó ködtömegből való keletkezésévé. E mellett levonta már azt a következtetést is, hogy e keletkezéssel egyben a naprendszer jövendő pusztulása is szükségképpen adva van. Nézetét fél évszázaddal utóbb Laplace matematikailag alapozta meg s még egy fél évszázaddal később a spektroszkóp mutatta ki ilyen izzásban lévő, a sűrűsödés különböző fokán álló gáztömegek létezését a világürben.

Az újabb német filozófia a hegeli rendszerben zárult le, amely elsőízben ábrázolja — és ez nagy érdeme — az egész természeti, történeti és szellemi világot, mint folyamatot, vagyis állandó mozgásban, változásban, átalakulásban és fejlődésben és megkísérli azt, hogy e mozgás és fejlődés belső összefüggését kimutassa. Ebből a szempontból tekintve, az emberiség története immár nem úgy jelent meg, mint értelmetlen erőszakosságok sivár zürzavara, amelyek a most éretté vált filozófusész ítélőszéke előtt egyaránt elvetendők, s amelyeket leghelyesebb a lehető leggyorsabban elfelejteni, hanem úgy, mint magának az emberiségnek fejlődési folyamata s a gondolkodó feladata most az lett, hogy ennek lassú fokozatos menetét minden tévuton át nyomon kövesse és kimutassa minden látszólagos véletlenen keresztül belső törvényszerűségeit.

Közömbös itt, hogy Hegel (a hegeli rendszer) ezt a (maga elé tűzött) feladatot nem oldotta meg. Korszakalkotó érdeme volt, hogy kitűzte. Olyan feladat ez, amelyet egy ember soha sem fog megoldhatni. Ámbár Hegel — Saint-Simon mellett — korának legegyetemesebb koponyája volt, mégiscsak korlátozták őt először saját ismereteinek szükségképpen határolt terjedelme, s másodszor kora terjedelemben és mélységben éppoly határolt ismeretei és nézetei. Ehhez azonban hozzájárult még egy harmadik dolog is. Hegel idealista volt, azaz számára fejének gondolatai nem a valóságos dolgok és folyamatok többé vagy kevésbbé elvont képmásai

voltak, hanem megfordítva, a dolgok és fejlődésük voltak csupán a valahogyan már a világ előtt létező „eszme" megvalósult képmásai. Ezzel minden a feje tetejére állott és a világ valóságos összefüggése teljesen visszájára fordult. És (ezért) bármily helyesen és lángeszűen fogott is fel Hegel nem egy részletösszefüggést, mégis a jelzett okokból a részletekben is sok minden foltozottá, konstruálttá, röviden visszássá lett. A hegeli rendszer, mint ilyen, kolosszális koraszülött volt — ámde utolsó is a maga nemében. Ugyanis még egy gyógyíthatatlan belső ellentmondásban szenvedett: egyrészt lényeges előfeltétele volt az a történelmi szemlélet, amely szerint az emberi történelem fejlődési folyamat, amely természeténél fogva nem nyerheti szellemi lezárulását egy úgynevezett abszolút igazság felfedezésében; másrészt viszont azt állítja, hogy éppen ennek az abszolút igazságnak foglalata. A természet és történelem megismerésének mindent átfogó, egyszer s mindenkorra lezáró rendszere ellentétben áll a dialektikus gondolkodás alaptörvényeivel; ami azonban semmiképpen nem zárja ki, sőt ellenkezőleg magába zárja, hogy a külső világ megismerése nemzedékről-nemzedékre óriási haladást tehet.

Az eddigi német idealizmus teljes fonákságának átlátása szükségképpen a materializmushoz vezetett, de megjegyzendő, nem a XVIII. század pusztán metafizikai, kizárólagosan mechanikus materializmusához. Szemben minden korábbi történelemnek naiv-forradalmi, egyszerű elvetésével, a modern materializmus a történelemben az emberiség fejlődésének folyamatát látja, feladata, hogy ennek mozgástörvényeit felfedezze. Szemben a XVII. század franciáinál, valamint a még Hegelnél is uralkodó természet-elképzeléssel, amely szerint a természet szűk körforgásban mozgó, önmagával (állandóan) azonos maradó egész — örök égitestekkel, ahogyan Newton, és szerves lények változatlan fajaival, ahogyan Linné tanította, a modern materializmus a természettudomány újabb haladását úgy foglalja össze, hogy a természetnek szintén megvan a története az időben, mind az égitestek, mind a kedvező körülmények között az égitesteken lakó szerves élet fajai keletkeznek és elmúlnak s a körforgások, amennyiben egyáltalán elfogadhatók, végtelenül nagyobbszerű méreteket öltenek fel. A modern materializmus mindkét esetben lényegében dialektikus és nincs szüksége többé egy a többi tudományok fölött álló filozófiára. Amint minden egyes tudomány elé az a követelmény áll, hogy tisztázza helyét a dolgok és dolgokról való ismeretek egyetemes összefüggésében, fölöslegessé válik minden külön tudomány az egyetemes összefüggésről. Ami akkor az egész eddigi filozófiából

még önállóan megmarad, az a gondolkodás és a gondolkodás törvényeinek tana — a formális logika és a dialektika. Minden más feloldódik a természet és történelem pozitív tudományába."
(Antidühring. Bevezetés I. 1878.)

LENIN: „A Hegel-féle dialektikát, mint a fejlődésről szóló legsokoldalúbb, tartalmilag leggazdagabb és legmélyebb tanítást, Marx és Engels a klasszikus német filozófia legnagyobb vívmányának tartották. A fejlődés, az evolúció elvének minden másfajta fogalmazását egyoldalunak és tartalmilag szegénynek tartották, olyannak, amely a természetben és a társadalomban (nem ritkán ugrásokkal, katasztrófák, forradalmak formájában) végbemenő fejlődés valóságos menetét eltorzítja és meghamisítja."
(Karl Marx, A dialektika c. fejezet. 1914. júl.-nov.)

„... Marx nem állt meg a XVIII. század materializmusánál, hanem továbbfejlesztette a filozófiát. Gazdagította a német klasszikus filozófia, különösen Hegel rendszerének vívmányaival, amely a maga részéről Feuerbach materializmusához vezetett. E vívmányok legfőbbje a *dialektika*, vagyis a fejlődésről szóló tanítás, annak legteljesebb, legmélyebb és minden egyoldalúságtól mentes formájában, az örök fejlődésben lévő anyag tükröződését adó emberi tudás viszonylagosságáról szóló tanítás. A természettudomány legújabb felfedezései — a rádium, az elektronok, az elemek átalakulása — fényesen igazolták Marx dialektikus materializmusát, a polgári filozófusok tanai ellenére, amelyek „új" visszatéréseket tartalmaznak a régi rothadt idealizmushoz."
(A marxizmus három forrása és három alkotórésze. I. rész. 1913. március.)

SZTÁLIN: „Marx és Engels, saját dialektikus módszerüket jellemezve, rendszerint Hegelre hivatkoznak, mint arra a filozófusra, aki a dialektika alapvonalait megformulázta. Ez azonban nem jelenti azt, hogy Marx és Engels dialektikája azonos Hegel dialektikájával. Valójában Marx és Engels Hegel dialektikájából csak annak „racionális magvát" vették át, félredobva a hegeli idealista burkot és tovább fejlesztve a dialektikát, hogy annak modern tudományos formát adjanak."
(A dialektikus és történelmi materializmusról. 1938. szeptember.)

III. A hegeli logika jelentőségének materialista értékelése

MARX: „... Egyébként néhány csinos fejlődést találok. Például az egész tanítást a profitról, amint az eddig volt, halomra döntöttem. A feldolgozás *módszerében* nagy szolgálatot tett, hogy merő véletlenségből — Freiligrath talált néhány, eredetileg Bakunin tulajdonába tartozó Hegel kötetet és ajándékként elküldötte nekem — ismét átlapoztam Hegel Logikáját. Ha ismét kerül valamikor időm az ilyen munkára, nagy kedvem volna, hogy két vagy három nyomtatott íven hozzáférhetővé tegyem a közönséges emberi értelem számára a *racionálisat* a módszerben, amelyet Hegel felfedezett, de egyszersmind misztifikált."

(Levél Engelshez, 1858. jan. 14.)

ENGELS: „Nem mehetek el szó nélkül egyik megjegyzése mellett az öreg Hegelről, akitől elvitatja a mélyebb matematikai-természettudományos műveltséget. Hegel oly sok matematikát tudott, hogy egyetlen tanítványa sem volt képes a számos matematikai kéziratot hagyatékából kiadni. Az egyetlen ember, aki tudomásom szerint eléggé ért matematikához és filozófiához, hogy ezt megtegye, Marx. Szívesen elismerem Önnek, hogy ostobaságok vannak a természetfilozófia részleteiben, azonban Hegel *igazi* természetfilozófiája a Logika második részében, a lényeg tanában, az egész tanítás tulajdonképpeni magvában található. A modern természettudomány tanítása a természeti erők kölcsönhatásáról valójában nem más, mint más kifejezése vagy inkább pozitív igazolása Hegel fejtegetésének az okról, hatásról, kölcsönhatásról, erőről stb. Természetesen nem vagyok többé hegeliánus, de mégis mindig nagy kegyelettel és ragaszkodással viseltetem a kolosszális öreg fickó iránt."

(Langehoz, 1865. márc. 29.)

„Hegel nélkül természetesen nem megy és Hegel időt kíván míg megemésztik. Az Enciklopédia rövid Logikája kezdetnek elég jó. De azt a kiadást kell elővennie, amely a „Művek" 6. kötete, nem Rosenkrantz külön kiadását (1845), mert az elsőben sokkal több magyarázó függeléket találni az előadásokból, ha az a szamár Henning maga nem is értette meg.

A Bevezetésben 26. § stb. először Leibnitz Wolf-féle feldolgozásának (metafizika a *történelmi* értelemben) bírálatát kapja, azután az angol-francia empirizmusét 37. § stb., aztán Kantét

40. §, végül a Jacobi-féle miszticizmusét 61. §. Az első szakaszban (Lét) nem kell túl sokat időznie a lét és nem-létnél; az utolsó paragrafusok, a minőség aztán a mennyiség és mérték sokkal szebbek, azonban a főrész a lényeg tana: az elvont ellentétek feloldása a saját állhatatlanságukba, ahol is, amint egyedül az egyik oldal mellett akarunk kitartani, a nélkül hogy észrevennénk, átcsúszunk a másikba stb. Ugyanakkor a dolgot mindig konkrét példákon tisztázhatja, például Önnek, mint vőlegénynek az azonosság és különbség elválaszthatatlanságának csattanós példája önmaga és menyasszonya. Abszolút megállapíthatatlan, vajjon a nemi szerelem az azonosság öröme a különbségben, vagy a különbségé az azonosságban. Vegye el a különbséget (itt a nemeket), vagy az azonosságot (kettejük ember-voltát) és mi marad Önnek? Emlékszem még, hogy éppen az azonosság és különbség elválaszthatatlansága mint kínzott meg engem kezdetben, noha egyetlen lépést sem tehetünk a nélkül, hogy ne botlanánk ebbe bele.

Semmi esetre sem szabad azonban Hegelt úgy olvasnia, ahogyan ez a Barth úr olvasta, nevezetesen azért, hogy a paralogizmusokat és a rothadt fogásokat fedezze fel benne, amelyek Hegel számára a konstrukció emeltyűiként szolgáltak. Ez tisztára középiskolás munka. Sokkal fontosabb a helytelen forma és a mesterkélt összefüggés alatt a helyeset és zseniálisat megtalálni. Így az átmenetek az egyik kategóriából vagy ellentétből a következőbe csaknem mindig önkényesek — gyakran egy vicc segítségével történnek, mint amikor a pozitív és negatív 120. § „alapjukig rombolódnak" („zugrunde gehen"), hogy Hegel eljuthasson az „alap" („Grund") kategóriájához. Időveszteség e fölött sokat töprenkedni.

Mivel Hegelnél minden kategória a filozófia történetének egy fokozatát képviseli (mint ahogyan többnyire meg is adja az ilyeneket), jól tenné, ha összevetné — a legzseniálisabb művek egyikével — az Előadásokkal a Filozófia Történetéről. Üdülésül az Esztétikát ajánlhatom. Ha egy kissé beledolgozta magát, bámulni fog.

A dialektika fejtetőreállítása Hegelnél azon alapszik, hogy a dialektika a „gondolat önfejlődése" és ezért a tények dialektikája csak visszfénye ennek, jóllehet a fejünkben lévő dialektika nem más, csak visszatükrözése a természet és emberi-történeti világban végbemenő, dialektikus formáknak engedelmeskedő, tényleges fejlődésnek.

Hasonlítsa egyszer össze az áru tőkévé fejlődését Marxnál a lét lényeggé fejlődésével Hegelnél s akkor egész jó párhuzamot talál a konkrét fejlődést illetően, amint az a tényekből adódik,

ott pedig az elvont konstrukcióból, amelyben rendkívül zseniális gondolatok és helyenként fontos átcsapások, mint a minőségé a mennyiségbe és viszont, az egyik fogalomnak a másikba való látszólagos önfejlődésévé vannak átdolgozva, amilyenből egy tucat mást is lehetett volna fabrikálni."

(Levél C. Schmidthez, 1891. nov. 1.)

„A Barth-féle könyv nagyon kiábrándító volt. Valami sokkal kevésbbé laposat és derékbatörtet vártam. Egy ember, aki egy filozófust nem tevékenységének maradandó, haladó, hanem a szükségképpen múlandó, reakciós oldala alapján — a *rendszer* alapján ítél meg, jobban tette volna, ha hallgat. Szerinte a filozófia egész története az összetört rendszerek „romhalmaza". Mily magasan áll az öreg Hegel az ilyenfajta állítólagos kritikusai fölött! És azután még azt hiszi, hogy bírálja Hegelt, ha itt és ott nyomára jut valami hamis ugrásnak, melynek segítségével Hegel, mint minden más rendszeralkotó, ki kellett, hogy igazítsa rendszerét. Az a nagyszabású felfedezés, hogy Hegel a kontrárius és kontradiktorikus ellentéteket néha egy kalap alá veszi! Hiszen egész más fogásokat is mutathatnék neki, ha megérné a fáradságot! Az az ember ez, akit a Rajna-vidéken Korinthenscheissernek (kukacoskodónak) nevezünk, mindent szatócskodássá változtat át és amíg erről nem szokik le, hogy Hegellel szóljak, »a semmitől a semmin át a semmihez jut.«"

(Levél Schmidthez, 1891. júl. 1.)

LENIN: „Arra törekszem általában, hogy Hegelt materialista módon olvassam. Hegel a feje tetejére állított materializmus (Engels) — azaz, legnagyobbrészt félretolom a jóistent, az abszolutumot, a tiszta-eszmét stb."

(Széljegyzetek Hegel „A Logika Tudományához." 1914.)

„Figyelemreméltó, hogy az egész „abszolút eszméről" szóló fejezetben szinte egy szóval sem beszél istenről (alig egyszer csúszik ki itt véletlenül egy „isteni" „fogalom") és ezenkívül az egész fejezetnek — *ezt* NB — szinte egyáltalán nem az *idealizmus* a sajátos tartalma, hanem főtárgya a *dialektikus módszer*. Az eredménye és összegezése, a végszava és a magva Hegel Logikájának a *dialektikus módszer* — ez rendkívül figyelemreméltó. És mégegy: Hegelnek ebben a *leginkább idealista* művében van a *legkevesebb idealizmusa*, a *legtöbb materializmus*. „Ellentmondó", de tény!" *(u. o.)*

„Aforizma: Marx *Tőkéjét* és különösen az első fejezetet, nem lehet tökéletesen megérteni, ha Hegel egész Logikáját nem tanulmányoztuk át és nem értettük meg. Következésképpen fél évszázad után egy marxista sem értette meg Marxot!" *(u. o.)*

„Nem szabad elfelejteni, hogy éppen a modern természettudománynak jelenleg végbemenő gyökeres megújhodásából lépten-nyomon reakciós filozófiai iskolák és iskolácskák, irányzatok és irányzatocskák születnek. Ezért a természettudomány terén legújabban végbemenő forradalom által felvetetett kérdések figyelemmel kísérése, a természettudósok bevonása a filozófiai folyóiratnak ebbe a munkájába — olyan feladat, amelynek megoldása nélkül a harcos materializmus semmi esetre sem lehet sem harcos, sem materializmus . . .

Ha ezzel a jelenséggel szemben öntudatos álláspontot akarunk elfoglalni, akkor meg kell értenünk, hogy szolid filozófiai megalapozás nélkül semmiféle természettudomány, semmiféle materializmus nem állhatja meg a helyét a burzsoá eszmék támadása és a burzsoá világszemlélet visszaállítása ellen folytatott harcban. A természettudósnak, ha ebben a harcban meg akarja állni a helyét s azt teljes sikerrel akarja végigvinni, modern materialistának, a Marx által képviselt materializmus öntudatos hívének, vagyis dialektikus materialistának kell lennie. A „Pod Znamenem Marxizma" folyóirat munkatársainak, hogy ezt a célt elérjék, meg kell szervezniök Hegel dialektikájának materialista szempontból való rendszeres tanulmányozását, vagyis annak a dialektikának tanulmányozását, amelyet Marx *Tőkéjében* is, történelmi és politikai munkáiban is, gyakorlatilag alkalmazott s oly sikerrel alkalmazott, hogy ma, amikor a Keleten (Japán, India, Kína) minden nap újabb és újabb osztályoknak életre és harcra ébredését hozza — az emberiség ama százmillióinak ébredését, akik a Föld lakosságának többségét teszik ki s akiknek történelmi tétlensége és történelmi alvása sok fejlett európai állam számára mindezideig a pangás és rothadás egyik előfeltételét nyujtotta — az egyre újabb és újabb népek és osztályok életre ébredésének minden napja egyre jobban és jobban igazolja a marxizmust.

A hegeli dialektika ilyenfajta tanulmányozásának, értelmezésének és propagandájának munkája természetesen rendkívül nehéz, és kétségtelen, hogy az első kísérletek ezen a téren tévedésekkel fognak járni. De csak az nem téved, aki semmit sem csinál. Arra támaszkodva, hogy Marx miként alkalmazta Hegelnek materialista módra értelmezett dialektikáját, nekünk ezt a dialektikát

minden oldalról fel lehet és fel kell dolgoznunk. Folyóiratunkban szemelvényeket kell közölnünk Hegel főmunkáiból, materialista módra magyarázva azokat, kommentálva azokat a dialektika marxi alkalmazásának mintáival, valamint a gazdasági és politikai viszonyok területén érvényesülő dialektikának azokkal a példáival, amelyeket rendkívül nagyszámban szolgáltat nekünk a legújabb történelem és különösen a modern imperialista háború és a forradalom. A „Pod Znamenem Marxizma" folyóirat szerkesztőinek és munkatársainak csoportja, véleményem szerint, mintegy „a hegeli dialektika materialista barátainak társasága" kell, hogy legyen. A modern természetkutatók Hegel dialektikájának materialista értelmezésében meg fogják találni a feleletet (ha értenek hozzá, hogy hogyan kell keresni s ha mi megtanuljuk azt, hogy ebben segítségükre legyünk) egész sor olyan filozófiai kérdésre, amelyeket a természettudományban végbemenő forradalom vetett fel s amelyeken a burzsoá divatok intellektuel hódolói reakciós irányban „botlanak el".

A materializmus nem lehet harcos materializmus, ha nem tűzi ki s rendszeresen meg nem valósítja ezt a feladatot. E nélkül a materializmus, hogy Scsedrin kifejezésével éljünk, nem a verekedőnek, de a megvertnek szerepét fogja játszani. E nélkül a nagy természetbúvárok éppoly gyakran mint eddig, tehetetleneknek fognak bizonyulni, amikor filozófiai következtetésekre és általánosításokra kerül a sor. A természettudomány ugyanis olyan gyorsan halad előre, olyan mély forradalmi átalakulás szakaszát éli át minden téren, hogy filozófiai következtetések nélkül semmiképpen meg nem lehet."

(A harcos materializmus jelentőségéről. 1922. márc. 12.)

IV. A hegeli logika egyes mozzanatainak materialista értékelése és bírálata

a) *A fogalom önfejlődésének kérdéséhez.*

MARX: „Ha a valóságos almából, körtéből, földieperből kialakítom a gyümölcs általános képzetét, ha továbbmegyek és beképzelem magamnak, hogy a valóságos gyümölcsökből nyert elvont képzetem: a gyümölcs, rajtam kívül létező lény, sőt a körte, az alma stb. igazi lényege, akkor — spekulatív nyelven szólva *a* gyümölcsöt az alma, a körte, a mandula stb. „szubsztanciájának" nyilvánítom. Azt mondom tehát, az almában lényegtelen, hogy

alma, a körtében lényegtelen, hogy körte. A lényeges ezekben a dolgokban nem valóságos, érzékileg szemlélhető létezésük, hanem az általam belőlük elvont és nekik tulajdonított lényeg, képzetem lényege: *a* gyümölcs. S aztán az almát, körtét, mandulát stb. a gyümölcs puszta létmódjainak, *modus*zainak nyilvánítom. Véges, az érzékektől támogatott értelmem mindenesetre megkülönbözteti az almát a körtétől, a körtét a mandulától, de spekulatív eszem ezt az érzéki különbséget lényegtelennek és közömbösnek nyilvánítja. Eszem az almában ugyanazt látja, mint a körtében, nevezetesen *a* gyümölcsöt. A különös, valóságos gyümölcsök immár csak látszatgyümölcsöknek számítanak, melyeknek igazi lényege *a* szubsztancia, *a* gyümölcs.

Nem jutunk ezen a módon a meghatározások különös gazdagságához. A mineralógus, kinek egész tudománya arra korlátozódnék, hogy minden ásvány a valóságban *az* ásvány, csak a maga elképzelésében volna — mineralógus. A spekulatív mineralógus minden ásványról azt mondja: *az* ásvány és egész tudománya arra korlátozódik, hogy ezt a szót annyiszor ismétli meg, ahány valóságos ásvány van.

A spekuláció, amely a különböző valóságos gyümölcsökből az absztrakció gyümölcsét — *a* gyümölcsöt csinálta, kénytelen ezért, hogy a valóságos tartalom látszatához eljusson, valami módon megkísérelni azt, hogy *a* gyümölcstől, *a* szubsztanciától ismét visszatérjen a valóságos, különfajta, profán gyümölcsökhöz, a körtéhez, az almához, a mandulához stb. Amilyen könnyű mármost a valóságos gyümölcsökből *a* gyümölcs elvont képzetét létrehozni, oly nehéz az elvont képzetből, *a* gyümölcsből valóságos gyümölcsöket létrehozni. Sőt lehetetlen is az elvontságtól az elvontság ellentétéhez eljutnom, ha nem teszek le az elvontságról.

A spekulatív filozófus ennélfogva ismét letesz a gyümölcs absztrakciójáról, ámde spekulatív, misztikus módon tesz le róla, nevezetesen annak látszatával, mintha nem tenne le róla. Ezért aztán a valóságban is csak látszólag megy túl az absztrakción. Mintegy a következőképpen okoskodik: Ha az alma, a körte, a mandula, a földieper igazság szerint nem más, mint *a* szubsztancia, *a* gyümölcs, akkor felmerül a kérdés, honnan ered, hogy *a* gyümölcs majd mint alma, majd mint körte, majd mint mandula mutatkozik előttem, honnan ered a sokféleség eme látszata, amely oly érzékileg ellentmond spekulatív nézetemnek az egységről, *a* szubsztanciáról, *a* gyümölcsről?

Ez onnan ered, feleli a spekulatív filozófus, hogy *a* gyümölcs nem holt, nem különbség nélküli, nyugalomban lévő, hanem eleven,

önmagát megkülönböztető, mozgó lény. A profán gyümölcsök különbözősége nemcsak az *én* érzéki értelmem, hanem magának *a* gyümölcsnek szempontjából, a spekulatív ész szempontjából jelentős. A különböző profán gyümölcsök az *egy* gyümölcs különböző életmegnyilvánulásai, kikristályosodások, amelyeket maga *a* gyümölcs teremt. Tehát például az almában *a* gyümölcs almaszerű, a körtében körteszerű létet teremt magának. Nem azt kell tehát ezentúl mondanunk, mint a szubsztancia álláspontján: a körte *a* gyümölcs, az alma *a* gyümölcs, a mandula *a* gyümölcs, hanem sokkal inkább azt: *a* gyümölcs körteként tételezi magát, *a* gyümölcs almaként tételezi magát, *a* gyümölcs mandulaként tételezi magát és a különbségek, amelyek az almát, körtét, mandulát egymástól elválasztják éppen *a* gyümölcs önmegkülönböztetései és a különös gyümölcsöket éppen *a* gyümölcs életfolyamatában teszik megkülönböztetett tagokká. *A* gyümölcs tehát nem tartalmatlan, különbség nélküli egység többé, *a* gyümölcs az egység, mint mindenség, mint a gyümölcsök „totalitása", amely „szervesen tagolt sorrendet" alkot. *A* gyümölcs e sorrend minden egyes tagjában kifejlett, kifejezett létezést teremt önmagának, míg végül is, mint minden gyümölcs „összefoglalása" az az eleven egység, amely minden egyes gyümölcsöt éppúgy feloldva tartalmaz önmagában, mint ahogyan létrehoz önmagából, amint például a test valamennyi tagja állandóan feloldódik a vérben és állandóan létrejön a vérből.

Látjuk: ha a keresztény vallás istennek csak egy testtéválásáról tud, a spekulatív filozófia annyi testtéválást ismer, ahány dolog létezik, mint ahogyan itt minden egyes gyümölcs a szubsztanciának, az abszolút gyümölcsnek testtéválása. A spekulatív filozófus legfőbb érdeke tehát az, hogy létrehozza a valóságos, profán gyümölcsök létét és titokzatos módon mondja meg, hogy létezik alma, körte, mandula és mazsola. De a spekulatív világban újra megtalált alma, körte, mandula és mazsola most már csak *látszat*alma, *látszat*körte, *látszat*mandula és *látszat*mazsola, mert *a* gyümölcsnek, ennek az elvont észlénynek az életmozzanata, tehát maga is elvont észlény. Aminek ezért a spekulációban örülsz, az az, hogy minden valóságos gyümölcsöt újra megtalálsz, de mint egy magasabb, misztikus jelentéssel bíró gyümölcsöt, amely agyad éteréből és nem az anyagi földből és talajból nőtt ki, amely *a* gyümölcsnek, az abszolút szubjektumnak testtéválása. Midőn tehát az elvontságtól, a természetfölötti észlénytől, *a* gyümölcstől visszatérsz a valóságos természeti gyümölcsökhöz, akkor a természeti gyümölcsöknek is természetfölötti jelentést tulajdonítasz és puszta absztrakciókká változtatod át őket. Főérdeked éppen az,

hogy *a* gyümölcs egységét mindezen életmegnyilvánulásaiban, az almában, a körtében, a mandulában kimutassad, tehát e gyümölcsök misztikus összefüggését és azt, mint valósul meg fokozatosan mindegyikben *a* gyümölcs és teszem mazsola létezéséből mint halad tovább mandulalétezéséig. Ezért a profán gyümölcsök értéke nem áll többé természeti sajátságaikban, hanem spekulatív sajátságukban, amely által egy meghatározott helyet töltenek be az abszolút gyümölcs életfolyamatában.

A közönséges ember azt hiszi, nem mond valami rendkívülit, ha azt mondja, hogy van alma és körte. De a filozófus valami rendkivülit mondott, ha ezeknek létét spekulatív módon kifejezte. Csodát művelt, a valótlan észlényből: *a* gyümölcsből létrehozta a valóságos természeti lényt, az almát, a körtét stb. vagyis a saját elvont értelméből, amelyet abszolút szubjektumként önmagán kívül, itt mint *a* gyümölcsöt képzel el, megteremtette ezeket a gyümölcsöket és minden létben, amelyet kimond, a teremtés egy aktusát viszi végbe.

Tiszta sor, hogy a spekulatív filozófus ezt a folytonos teremtést csak úgy üti nyélbe, hogy az alma, a körte stb. általánosan ismert, a valóságos szemléletben meglévő tulajdonságait, mint általa kitalált tulajdonságokat csempészi be, miközben arra, amit csak az elvont értelem teremthet, nevezetesen az elvont értelmi formulákra a valóságos dolgok neveit húzza rá; miközben végezetül saját tevékenységét, melynek segítségével az alma képzetéről a körte képzetére áttér, az abszolút alany, *a* gyümölcs öntevékenységeként nyilatkoztatja ki.

Ezt a műveletet spekulatív kifejezésmóddal úgy nevezzük: a szubsztanciának, mint alanynak, mint belső folyamatnak, mint abszolút személynek a megértése és ez a megértés a hegeli módszer lényeges jellemvonása.

... Hegel ért hozzá, hogy a folyamatot, amelynek segítségével a filozófus az érzéki szemlélet és a képzet közvetítésével az egyik tárgyról átmegy a másikra, szofisztikus mesterségtudással, mint magának a képzelt értelemlénynek, az abszolút alanynak folyamatát ábrázolja. Ezenfelül azonban Hegel igen gyakran ad a spekulatív ábrázoláson belül valóságos, magát a dolgot megragadó ábrázolást. Ez a valóságos fejlődés a spekulatív fejlődésen belül az olvasót úgy vezeti félre, hogy a spekulatív fejlődést valóságosnak és a valóságos fejlődést spekulatívnak tartja."

(A szent család vagy a kritikai kritika kritikája. 1844.)

„... Amint azonban nem követjük nyomon a termelési viszonyok történeti fejlődését — és a kategóriák csak ezek elméleti kifejezései — amint ezekben a kategóriákban csak maguktól keletkezett eszméket, a valóságos viszonyoktól független gondolatokat látunk, akarva vagy akaratlanul arra kényszerülünk, hogy ezen mozgások eredetét a tiszta ész mozgásába helyezzük át. Hogyan hozza létre a tiszta, örök, személytelen ész ezeket a gondolatokat? Hogyan fog hozzá, hogy ezeket létrehozza?

Ha Proudhon úr vakmerőségével rendelkeznénk a hegelianizmus dolgaiban, akkor azt mondanánk: megkülönbözteti önmagát önmagában önmagától. Mit jelentsen ez? Mivel a személytelen észnek önmagán kívül sem talaja nincs, amelyre ráállhatna, sem tárgya, amelyet szembeállíthatna önmagával, sem alanya, amellyel kapcsolatba léphetne, azért arra kényszerül, hogy bukfencet vessen és tételezze, ellentételezze és összetételezze önmagát — tétel, ellentétel, összetétel. Hogy görögül szóljunk, tézis, antitézis és szintézis. Azok számára, akik a hegeli nyelvet nem ismerik, álljon itt a beavató formula: állítás, tagadás, a tagadás tagadása. Ez már beszéd. Nincs ugyan héberül. Proudhon úr engedelmével, de ez a tiszta, az egyéntől elválasztott ész nyelve. A közönséges egyén és közönséges beszéd- és gondolkodásmódja helyett, pusztán csak ez a közönséges magánvaló módunk van, az egyén nélkül.

Csodálkozhatunk-e azon, hogy végső absztrakcióban, mert az absztrakcióról van szó, nem az elemzésről, minden dolog logikai kategóriának mutatkozik? Csodálkozhatunk-e azon, hogy, ha egyszer lépésről-lépésre mindent elejtünk, ami egy ház egyediségét jelenti, ha eltekintünk az építőanyagtól, amelyből áll, a formától, amely kitünteti, míg végül csak egy test van előttünk — hogy, ha e test körvonalaitól eltekintünk, végül csak egy tér áll előttünk — hogy, ha végezetül e tér méreteitől elvonatkoztatunk, végre is nem áll más előttünk, mint a magánvaló mennyiség, a mennyiség logikai kategóriája? Ha ilymódon következetesen elvonatkoztatunk minden alanytól, annak minden élő vagy élettelen állítólagos járulékától, emberektől vagy dolgoktól, akkor jogunk van azt mondani, hogy végső absztrakcióban immár csak a logikai kategóriák mint szubsztanciák maradnak meg. Így a metafizikusoknak, akik beképzelik, hogy ilyen absztrakciók segítségével elemeznek, s akik minél jobban eltávolodnak a tárgyaktól, annál inkább hiszik azt, hogy áthatolnak rajtuk — a maguk szempontjából e metafizikusoknak igazuk van, amikor azt mondják, hogy e világ dolgai csak hímzések azon a pókhálószöveten, amit a logikai kategóriák alkotnak. Itt a különbség a filozófus és a keresztény között. A keresz-

tény csak egy testtéválását ismeri a *Logosz*nak, a logika ellenére; a filozófus sohasem készül el a testtéválással. Hogy mindaz, ami létezik, hogy mindaz, ami a földön és a vízben él, az absztrakció segítségével visszavezethető egy logikai kategóriára, hogy az egész valóságos világot belefullaszthatjuk ilyen módon az absztrakciók világába, a logikai kategóriák világába, ki csodálkoznék mindezen?

Mindaz, ami létezik, mindaz, ami a földön és a vízben él, valamilyen mozgás következtében létezik csak, él csak. Így a történelem mozgása létrehozza a társadalmi viszonylatokat, az ipari mozgás teremti számunkra az ipar termékeit stb.

Éppúgy, ahogyan minden dolgot absztrakció segítségével logikai kategóriává változtattunk át, csak el kell vonatkoztatnunk a különböző mozgások minden megkülönböztető tulajdonságától, hogy elérkezzünk a mozgáshoz elvont állapotában, a tisztán formális mozgáshoz, a mozgás tiszta logikai formulájához. Ha egyszer megtaláltuk már a logikai kategóriákban minden dolog lényegét, akkor azt képzeljük be, hogy mozgás logikai formulájában megtaláljuk az *abszolút módszert*, amely nemcsak minden dolgot megmagyaráz, hanem amely a dolgok mozgását is átfogja.

Az abszolút módszer ez, amelyről Hegel azt mondja: „A módszer az abszolút, az egyetlen, a legmagasabb, végtelen erő, amelynek egy dolog sem állhat ellent. Az ész törekvése ez, hogy minden dologban újra megtalálja, újra felismerje önmagát." (Logika, 3. kötet.)

Ha minden dolog logikai kategóriára és minden mozgás, minden termelőaktus a módszerre redukálódik, akkor ebből az következik, hogy a dolgok és a mozgás, a termékek és a termelés minden összefüggése alkalmazott metafizikára redukálódik. Amit Hegel a vallást, a jogot stb. illetően elvégzett, azt próbálja Proudhon úr a politikai gazdaságtant illetően elvégezni.

Mi hát ez az abszolút módszer? A mozgás absztrakciója. Mi a mozgás absztrakciója? A mozgás, absztrakt állapotában. Mi a mozgás, absztrakt állapotában? A mozgás tiszta logikai formulája vagy a tiszta ész mozgása. Miben áll a tiszta ész mogása? Abban, hogy magát tételezi, magát önmagával ellentételezi, és végezetül magát önmagával ismét összetételezi, magát mint tézist, antitézist és szintézist formulázza, vagy végül is állítja magát, tagadja magát és saját tagadását tagadja.

Hogyan fog hozzá az ész, hogy magát mint meghatározott kategóriát állítsa oda, tételezze? Ez magának az észnek és az ész védőügyvédeinek a dolga.

De ha egyszer odajutott, hogy tézisként tételezze magát, ez a tézis, szembeállítva magát önmagával, felhasad két ellentmondó

gondolatra, pozitívra és negatívra, igenre és nemre. Eme két ellentétes, az antitézisben bennefoglalt elem küzdelme a dialektikus mozgás. Az igen nem lesz, a nem igen lesz, az igen egyidejüleg igen és nem lesz, a nem egyidejűleg nem és igen lesz; ilyen módon egyensúlyozzák ki egymást az ellentétek, semlegesítik magukat, feloldják magukat. E két ellentmondó gondolat új gondolatot alkot, a kettő szintézisét. Ez az új gondolat felhasad ismét két ellentmondó gondolatra s ezek a maguk részéről ismét új szintézist alkotnak. Ebből a nemző munkából nő ki a gondolatok csoportja. E gondolatcsoport ugyanazt a dialektikus mozgást követi mint az egyes kategória és antitézise egy ellentétes csoport. E két gondolatcsoportból új gondolatcsoport keletkezik, a kettő szintézise.

Ahogyan az egyszerű kategóriák dialektikus mozgásából a csoport keletkezik, úgy keletkezik a csoportok dialektikus mozgásából a sor (série) és a sorok dialektikus mozgásából az egész rendszer. Alkalmazzuk ezt a módszert a politikai gazdaságtan kategóriáira és megkapjuk a politikai gazdaságtan logikáját és metafizikáját, vagy más szóval: megkapjuk a mindenki előtt ismeretes gazdasági kategóriákat, lefordítva egy kevéssé ismert nyelvre, melyben olyanok, mintha most pattantak volna ki vadonatujonnan a tiszta ész fejéből; ebben a formában úgy látszik, hogy ezek a kategóriák a dialektikus mozgás puszta tevékenységén keresztül hozzák létre egymást, kapcsolódnak össze és tagolódnak egymáshoz. De az olvasó ne ijedjen meg e metafizikától, ennek kategóriákból, csoportokból, sorokból és rendszerből álló állványzatától. Minden keserves munkája ellenére, amellyel Proudhon úr fel akar hágni az *ellentmondások eme rendszerének* magaslataira, mégsem jut soha túl az egyszerű tézis és antitézis két első fokán; és ezekre is csak kétszer kapaszkodott fel s ez alkalommal egyszer ráadásul még a hátára is esett. Azonkívül eddig csak Hegel dialektikájával vetettünk számot; később látjuk majd, hogyan sikerül Proudhon úrnak ezt a dialektikát a legsiralmasabb méretre lezülleszteni. Így Hegel szemében mindaz, ami megtörtént és még megtörténik, pontosan az, ami a saját gondolkozásában folyik le. Így a történelem filozófiája inkább csak a filozófia története, a saját filozófiájáé. Nincs többé „történelem az idő rendjében", hanem csak „eszmék egymásrakövetkezése az észben". Azt hiszi, hogy a gondolat mozgása alapján megkonstruálhatja a világot, miközben csak a mindenki fejében meglévő gondolatokat rekonstruálja rendszeresen és osztályozza az abszolút módszer szerint."

(A filozófia nyomorúsága, 1847.)

„A XVII. század közgazdászai mindig az élő egésszel a lakossággal, nemzettel, állammal, több állammal stb. kezdték, de mindig azzal végezték, hogy elemzéssel néhány meghatározó, általános, elvont viszonylatot állapítottak meg, mint a munkamegosztás, pénz, érték stb. Amint az egyes elemeket többé-kevésbbé rögzítették és elvonták, kezdődtek a politikai gazdaságtan rendszerei, amelyek az egyszerű elemekből (munka, munkamegosztás, szükséglet, csereérték) haladtak az államig, nemzetközi cseréig, világpiacig. Nyilván ez utóbbi a helyes tudományos módszer. A konkrét konkrét, mert sok meghatározás összefoglalása, tehát a sokféleség egysége. A gondolkozásban ezért, mint az összefoglalás folyamata jelenik meg, mint eredmény s nem mint kiindulópont, jóllehet ez a valóságos kiindulópont és ezért a szemlélet és képzet kiindulópontja is. Az első úton a teljes képzet elvont meghatározássá foszlana szét; a második az elvont meghatározások a konkrétnek gondolati úton való reprodukálásához vezetnek. Hegel ezért jutott ahhoz az illúzióhoz, hogy a valóságost, mint a magát magában összefoglaló, magában elmélyülő és önmagából mozgó gondolkodás eredményét fogja fel, holott az elvonttól a konkréthoz való felemelkedés módszere, csak a gondolkodás módja a konkrét elsajátítására, a konkrét mint szellemileg konkrét reprodukálására. De semmiképpen sem magának a konkrétnak keletkezési folyamata. A legegyszerűbb közgazdasági kategória, mint például a csereérték, feltételezi a lakosságot, a különböző körülmények között termelő lakosság feltételezi a család, község, államszervezet stb. bizonyos fajtáját. Sohasem létezhet tehát máskép, mint egy adott konkrét és élő egész egyoldalú vonatkozása."

(A politikai gazdaságtan kritikájának alapvonalai. Nyersfogalmazvány, 1857. A Bevezetésből.)

„De mit szólna az öreg Hegel, ha a másvilágon meghallaná, hogy az *általános* (das *Allgemeine)* a németben és az északiban semmi mást nem jelent (t. i. eredetileg — Szerk.), mint a közös földet (das Gemeinland) és a Sundre, Besondre (a különös) semmi mást, mint a közös földből kivált különtulajdont (Sondereigen)? Mégis csak átkozottul jól jönnek elő itt a logikai kategóriák ‚a mi érintkezésünkből'."

(Levél Engelshez, 1865. márc. 25.).

ENGELS: „Tehát a dialektika törvényeit az emberi társadalom történetéből nyerjük elvonatkoztatással. Ezek ugyanis nem egyebek, mint a történeti fejlődés e két szakaszának, valamint

magának a gondolkodásnak legáltalánosabb törvényei. Ezek lényegileg háromra vezethetők vissza:

A mennyiség minőségbe és a minőség mennyiségbe való átcsapásának törvénye;

a törvény, amely szerint az ellentétek átmennek egymásba;

a tagadás tagadásának törvénye.

Hegel a maga idealista módján mindhármat pusztán a gondolkodás törvényeiként fejti ki: az elsőt a Logika első részében, a Lét-tanában; a második Logikája második és aránytalanul legjelentősebb részét tölti ki, a Lényeg-tanát; a harmadik végül az egész rendszer felépítésének alaptörvényéül szolgál. A hiba ott van, hogy Hegel ezeket a törvényeket mint a gondolkodás törvényeit rákényszeríti a természetre és a történelemre, nem pedig belőlük vezeti le. Ebből ered azután az egész erőszakolt és hajmeresztő konstrukció: a világ akarva, nemakarva rendezkedjék be egy gondolati rendszer szerint, amely viszont maga is csak az emberi gondolkodás meghatározott fokának terméke. Ha megfordítjuk a dolgot, minden egyszerűvé válik és az idealista filozófiában módfelett rejtélyesnek tűnő dialektikus törvények nyomban egyszerűek és napnál világosabbak lesznek.

Aki egyébként csak valamennyire is ismeri Hegelt, azt is tudja, hogy Hegel számtalan helyen a legdöntőbb példákat hozza fel a dialektikus törvényekre a természet és a történelem területéről."

(A természet dialektikája. A dialektika tudományának általános természete c. fejezetből.)

b) *Hegel Kant-bírálatáról.*

ENGELS: „De most jön az újkantiánus agnosztikus és azt mondja: igen lehetséges, hogy helyesen tudjuk észlelni valamely dolog tulajdonságait, de semmiféle érzéki vagy gondolati folyamattal nem férkőzhetünk magához a dologhoz. Ez a „magánvaló dolog" megismerésünkön kívül fekszik. Erre már Hegel régen megfelelt: ha ismerítek egy dolog összes tulajdonságait, akkor magát a dolgot is ismerítek; akkor csak az a tény marad hátra, hogy a jelzett dolog rajtunk kívül létezik s amint érzékeitek ezt a tényt közölték veletek, akkor e magánvaló dolog utolsó maradványát, Kant híres megismerhetetlen „Ding an sich"-jét is megismertétek. Ma ehhez csak azt fűzhetjük hozzá, hogy Kant korában ismereteink a természeti dolgokról még elég töredékesek voltak ahhoz, hogy mindegyik mögött még egy külön titokzatos magánvaló dolgot

lehessen gyanítani. De azóta ezeket a megfoghatatlan dolgokat az óriási haladást tett tudomány egymásután felfogta, elemezte s ami még fontosabb, előállította. Amit pedig meg tudunk *csinálni*, azt bizonyára nem nevezhetjük megismerhetetlennek."

(A szocializmus fejlődése az utópiától a tudományig. Bevezetés az angol kiadáshoz. 1892.)

LENIN: „A magánvaló dolog Kantnál üres absztrakció, Hegel azonban olyan absztrakciókat akar, amelyek *a dolognak* felelnek meg: «a dolgoknak magát a dolgot kitevő objektív fogalmát», amelyek — materialista módon szólva — megfelelnek a mi világ megismerésünk valóságos elmélyítésének."

(Széljegyzetek Hegel „A Logika Tudománya"-hoz. 1914.)

„Hegelnek itt *lényegileg* tökéletesen igaza van Kanttal szemben. Azáltal, hogy a gondolkodás a konkréttől az elvonthoz emelkedik fel, nem távolodik el — ha a gondolkodás *helyes* (NB) és Kant, mint minden filozófus, a helyes gondolkodásról beszél) — az igazság*tól*, hanem közelebb jut hozzá. Az *anyag*, a természeti *törvény* absztrakciója, az *érték* stb. absztrakciója, egy szóval *minden* tudományos (helyes, komolyan veendő, nem értelmetlen) absztrakció mélyebben, hűbben, *teljesebben* tükrözi vissza a természetet. Az eleven szemlélettől az elvont gondolkodáshoz *és ettől a gyakorlathoz* — ez az *igazság* megismerésének, az objektív realitás megismerésének dialektikus útja, Kant lealacsonyítja a tudást, hogy helyet adjon a hitnek: Hegel felemeli a tudást, bizonygatva, hogy a tudás istenről való tudás. A materialista felemeli az anyagról, a természetről való tudást és istent, az őt védő filozófussöpredékkel együtt a szemétgödörbe veti." *(u. o.)*

„Két aforizma:

1. Plechanov a kantianizmust (és általában az angoszticizmust) inkább vulgár-materialista, mint dialektikus-materialista álláspontról bírálja, *amennyiben* gondolatmeneteiket csak a limine *elveti*, de nem *igazítja* ki ezeket (ahogyan Hegel Kantot kiigazította), azzal, hogy ezeket elmélyítené, általánosítaná, kiszélesítené, hogy minden és mindegyik fogalom *összefüggését* és *átmeneteit* megmutatná.

2. A marxisták (a XX. század elején) a kantiánusokat és Hume követőit inkább Feuerbach (és Büchner), mint Hegel módjára bírálták." *(u. o.)*

c) *A Lét-tanához.*

MARX: „A pénz- vagy árutulajdonos csak akkor változik valóban tőkéssé, ha a termelésre előlegezett minimális összeg a középkori maximumot messze felülmúlja. Itt is, mint a természettudományban bebizonyosodik a *Hegel* Logikájában felfedezett törvény helyessége, amely szerint a puszta *mennyiségi* változások bizonyos ponton *minőségi* különbségbe csapnak át."

(A Tőke. I. k. III. szakasz, 9. fejezet.)

ENGELS: „A Hegel felfedezte természettörvény legnagyszerűbb diadalainak területe azonban a vegytan. A vegytant úgy jelölhetjük meg, hogy a testek mennyiségi összetétel következtében előálló minőségi változásainak tudománya. Ezt már Hegel maga is tudta. (Logika, összkiad. III. k. 433. l.)"

(A természet dialektikája. A dialektika tudományának általános természete.)

„A szám az általunk ismert legtisztább mennyiségi meghatározás. De tele van minőségi különbségekkel. 1. Hegel, szám és egység, szorzás, osztás, hatványraemelés, gyökvonás. Ezáltal, ami Hegelnél nem tünik ki, máris minőségi különbségek állnak elő: törzsszám és szorzat, egyszerű gyökök és hatványok. 16 nemcsak 16 egyesnek az összege, hanem a 4 négyzete és 2 kettős négyzete is. Sőt, ami ennél is több, a törzsszámok a más számmal való szorzás útján belőlük levezetett számoknak új, szigorúan meghatározott minőségeket adnak: csak a páros számok oszthatók kettővel, ugyanez áll a négyről és a nyolcról."

(Jegyzetek a természet dialektikájához.)

LENIN: „Olyan fogalmakat elemez Hegel, amelyek közönségesen halottnak látszanak és megmutatja, hogy mozgás *van* bennük. Véges? Vagyis ami *maga* a vég felé *mozog!* Valami? — vagyis *nem az* ami a más. Lét általában? — vagyis olyan meghatározatlanság, hogy Lét = Nem-Lét. A fogalmak minden oldalú, egyetemes elaszticitása, elaszticitás, amely az ellentétek azonosságáig megy — ebben rejlik a lényeges . . ."

(Széljegyzetek Hegel „A Logika Tudományá"-hoz. 1914. Megjegyzés a Lét-tanához.)

d) *A Lényeg-tanához.*

ENGELS: „Két filozófiai irány, a metafizika, szilárd kategóriákkal, a dialektikus (Arisztotelesz és különösen Hegel) folyékonyakkal; a bizonyítékok, hogy az alap és következmény, a hatóok és hatás, azonosság és különbözőség, látszat és lényeg e merev ellentétei tarthatatlanok, hogy az elemzés az egyik pólust már in nuce meglévőnek mutatja ki a másikban, hogy bizonyos ponton az egyik pólus átcsap a másikba és hogy az egész logika csak ezekből a továbbhaladó ellentétekből fejlődik ki. — Ez magánál Hegelnél még misztikus, mert a kategória mint világot megelőző létező és a reális világ dialektikája, mint a kategória puszta visszfénye jelentkezik. A valóságban fordítva: a fej dialektikája csak a reális világ mozgási formájának, a természetnek és történelemnek visszfénye."

(Jegyzetek a természet dialektikájához.)

„. . . a főrész a lényeg tana: az elvont ellentétek feloldódása a saját állhatatlanságukba . . .

. . . az átmenetek az egyik kategóriából vagy ellentétből a következőbe csaknem mindig önkényesek — gyakran egy vicc segítségével történnek, mint amikor a pozitív és negatív 120. § »alapjukig rombolódnak« (»zugrunde gehen«), hogy Hegel eljuthasson az »alap« (»Grund«) kategóriájához. Időveszteség e fölött sokat töprenkedni."

(Levél C. Schmidthez, 1891. nov. 1.)

„Fordítsa le a sorrendet a Lényeg-tanában valami más nyelvre és az átmenetek legnagyobbrészt lehetetlenné válnak. Nem ebben rejlik a lényeg, hanem a módszerben, az általános mozgás és általános kölcsönhatás elvében, az ennek megfelelő közeledésben a tárgy tanulmányozásához, amely nem hagyja a gondolatot megnyugodni, hanem arra kényszeríti, hogy a valóságot a maga mozgásában és bonyolultságában a leghelyesebben fejezze ki."

(Levél C. Schmidthez 1892. febr. 4.)

LENIN: „Hegel tehát itt is *szubjektivizmussal* vádolja meg Kantot. Ezt NB... A kisebb filozófusok azon vitáznak, hogy a lényeget *vagy* a jelenséget kell-e alapul venni (Kant, Hume, valamennyi machista). Hegel a »*vagy*« helyébe — »*és*«-t tesz, miközben megmagyarázza ennek az »és«-nek konkrét tartalmát."

(Széljegyzetek Hegel „A Logika Tudományá"-hoz. Megjegyzés a Lényeg-tanához.)

„Ha Hegelt olvassuk az okságról, akkor az első pillanatban különösnek tűnik, hogy miért foglalkozik viszonylag olyan keveset ezzel a kantiánusoktól oly kedvelt témával. Miért? Nos, azért, mert számára az okság csak *egyike* az egyetemes összefüggés meghatározásainak, amely összefüggést már korábban, *egész* kifejtésében, sokkal mélyebben és minden oldalúbban fogott fel, *állandóan* és kezdettől fogva hangsúlyozza ezt az összefüggést, a kölcsönös átmeneteket stb., stb. Rendkívül tanulságos volna az újempirizmus (illetve a «fizikai idealizmus») «szülési fájdalmait» Hegel megoldásaival, helyesebben dialektikus módszerével összehasonlítani." *(u. o.)*

e) *A fogalom-tanához.*

ENGELS: „A dialektikus logika, a régi, pusztán formális logikával ellentétben nem elégszik meg már azzal, hogy a gondolkodás mozgásának formáit, azaz a különböző ítéletek és következtetések formáit felsorolja és összefüggés nélkül egymás mellé állítja. Hanem az egyik ilyen formát a másikból vezeti le, egymás alá és nem egymás mellé rendeli őket, a magasabb formákat az alacsonyabbakból fejleszti ki. Az egész logika tőle származó felosztásának megfelelően Hegel az ítéleteket a következő csoportokra osztja:

1. Létítéletekre, az ítélet legegyszerűbb formájára, amikor valamely egyes dologról igenlően vagy tagadóan mondunk ki egy általános tulajdonságot (pozitív ítélet: a rózsa piros; a negatív: rózsa nem kék; végtelen: a rózsa nem teve);

2. reflexív ítéletekre, mikor az alanyról valamilyen viszonymeghatározást mondunk ki; egyes ítélet: ez az ember halandó; részleges: néhány, sok ember halandó; egyetemes: minden ember vagy az ember halandó;

3. szükségszerű ítéletekre, amikor az alanyról lényegi meghatározást mondunk ki; kategórikus ítélet: a rózsa növény; hipotetikus ítélet: ha a nap felkelt, nappal van; diszjuktív: a lepidoszirén vagy hal vagy kétéltű;

4. fogalmi ítéletekre, amikor az alanyról azt mondjuk ki, mennyiben felel meg a maga általános természetének, vagy mint Hegel mondja fogalmának; asszertorikus ítélet: ez a ház rossz; problematikus: ha egy ház ilyen meg ilyen, akkor jó; apodiktikus: az ilyen meg ilyen ház jó.

... Amilyen száraz az első olvasásra és amilyen önkényesnek tetszhet első pillantásra itt-ott az ítéleteknek az az osztályozása,

a csoportosítás belső igazsága és szükségszerűsége mindenki előtt, világos lesz, aki áttanulmányozza zseniális kifejtését Hegel Nagy Logikájában (művei, V. 63—115). De hogy ez a csoportosítás nemcsak a gondolkodás törvényeiben, hanem a természeti törvényekben is mennyire megalapozott, arra egy ezen az összefüggésen kívül nagyon ismert példát akarok itt felhozni.

Gyakorlatban már a történelem előtti emberek tudták, hogy a dörzsölés hőt fejleszt, hiszen a dörzsölésből előállított tüzet talán már százezer évvel azelőtt felfedezték és már annakelőtte is dörzsöléssel melegítették fel hideg testrészeiket. De ettől addig a felfedezésig, hogy a dörzsölés általában hőforrás, ki tudja, hány évezred telhetett el. Elég az hozzá, eljött az az idő, mikor az emberi agy eléggé kifejlődött ahhoz, hogy kialakíthassa az ítéletet: *a dörzsölés hőforrás.* Ez az ítélet létítélet, mégpedig pozitív.

Évezredek teltek el újra, míg 1842-ben Mayer, Joule és Colding ezt a különleges folyamatot más, időközben felfedezett hasonló természetű folyamattal való kapcsolataiban, tehát legközelebbi általános feltételeiben átkutatta és az ítéletet így fogalmazta meg: minden mechanikai mozgás képes arra, hogy dörzsölés által hővé váljon. Ennyi idő és a tapasztalati ismeretek egész roppant tömege kellett hozzá, míg a tárgy megismerésében a fenti pozitív létítélettől ehhez az egyetemes reflexív ítélethez elvergődtünk.

Most azonban már gyorsan ment a dolog. Három évvel utóbb Mayer, legalább is lényegében, a reflexív ítéletet arra a fokra emelhette, amelyen ma érvényes:

a mozgás minden formája alkalmas, de kényszerül is arra, hogy a minden esetben külön meghatározott feltételek között közvetve vagy közvetlenül a mozgás akármilyen más formájába csapjon át. Ez fogalmi ítélet, mégpedig a legmagasabb apodiktikus formája az ítéletnek általában.

Ami tehát Hegelnél az ítélet gondolkodási formájának, mint ilyennek fejlődéseként jelenik meg, itt mint a mozgás természetéről szóló *tapasztalati* alapon nyugvó elméleti ismereteink fejlődése lép elénk. Ez mégis csak arra mutat, hogy a gondolkodás és a természet törvényei szükségképpen egybe vannak hangolva, csak az kell, hogy helyesen felismerjük őket."

(Jegyzetek a természet dialektikájához.)

LENIN: „ Hegel számára a fődolog nyilvánvalóan itt is az, hogy az *átmeneteket kijelölje.* Bizonyos szempontból, bizonyos feltételek mellett az általános az egyes, az egyes az általános. Nem-

csak (1) az *összefüggés*, akár minden fogalom és ítélet elválaszthatatlan összefüggése, hanem (2) egyszersmind az egyiknek a másikba való *átmenete* és nemcsak az átmenetele, hanem (3) az *ellentétek azonossága* — ez Hegel számára a fődolog. De ez csak «áttetszik» az archi-«absztruz» ábrázolás *ködén*. A gondolkodás története, a logika kategóriáinak és általános fogalmainak fejlődése és alkalmazása szempontjából — voilà ce qu'il faut (íme, amire szükség van)!"

(Széljegyzetek Hegel „A Logika Tudományá"-hoz. Megjegyzés a Fogalom-tanához.)

„Az (elvont) fogalmak alkotása és a velük való művelet *már magába zárja* az objektív világösszefüggés képzetét, meggyőződését, *tudatát*. Kiemelni ebből az összefüggésből az okságot, értelmetlen. A fogalmak objektivitását, az általánosnak az egyesben és a különösben való objektivitását lehetetlen tagadni. Hegel következésképpen sokkal mélyértelműbb, mint Kant és a többiek, midőn a fogalmak mozgásában az objektív világ mozgásának visszatükrözését kutatja. Úgy, ahogyan az egyszerű értékforma, egy adott áru másikkal való cseréjének egy aktusa már magába zárja kifejletlen formában a kapitalizmus *minden* alapvető ellentmondását — úgy jelenti már a legegyszerűbb *általánosítás*, a *fogalmak* első és legegyszerűbb alkotása (ítéletek, következtetések stb.) a mély *objektív* világösszefüggés egyre jobban előrehaladó megismerését az ember által. Itt kell keresni a hegeli Logika igazi értelmét, igazi jelentőségét és szerepét. Ezt NB." *(u. o.)*

„Az analógia szerinti (az analógián keresztül való) következtetés *átmenése* a szükségszerűség alapján való következtetéshez — az indukció szerinti következtetés — az analógia szerinti következtetésbe — az általánosról az egyesre való következtetés, az egyesről az általánosra való következtetés — az *összefüggés* és az *átmenetek* (az összefüggés szintén átmenet), ez Hegel feladata. És Hegel valóban *bebizonyította*, hogy a logikai formák és törvények nem üres hüvelyek, hanem az objektív világ *visszatükrözései*. Helyesebben szólva, nem bebizonyította, hanem zseniálisan *kitalálta*." *(u. o.)*

„Midőn Hegel azon fáradozik — néha szinte: agyonkínozza és agyongyötri magát — hogy az ember célszerű tevékenységét a logika kategóriái alá szubszumálja, amikor azt mondja, ez a tevékenység a «következtetés«, az alany (az ember) egy «tag-

nak« a szerepét játssza a »következtetés« logikai »figurájában« stb. — akkor ez nemcsak erőltetett valami, nemcsak játék. Nagyon mély, tisztán materialista tartalom adódik itt. Meg kell fordítani a dolgot: az ember gyakorlati tevékenységének milliárdszor kellett az ember tudatát a különböző logikai figurák ismétléséhez vezetnie, hogy *ezzel* e figurák az *axiómák* jelentőségére *tehessenek* szert. Ezt *Notabene.*" *(u. o.)*

„Figyelemreméltó: az «eszméhez», mint a fogalom és az objektum egybeeséséhez, az eszméhez, mint az *igazsághoz*, Hegel az ember gyakorlati célszerű tevékenységén *keresztül* jut. Egészen közel jut ahhoz, hogy az ember *gyakorlatán* keresztül bizonyitja be eszméi, fogalmai, ismeretei, tudománya objektív helyességét." *(u. o.)*

„Az elméleti megismerésnek az objektumot a maga szükségszerűségében, mindenoldalú vonatkozásaiban, ellentmondásos mozgásában, magán és magáért valóságában kell adnia. De az emberi fogalom a megismerés ezen objektív igazságát csak akkor ragadja meg és akkor ejti hatalmába «végérvényesen«, ha a fogalom »magáért való létté« válik, a gyakorlat értelmében. Vagyis az emberek és az emberiség gyakorlata a megismerés objektivitásának próbája, annak kritériuma. Ez Hegel gondolata? Vissza kell térni erre."

„Miért vezet a gyakorlattól, a cselekvéstől az átmenet csak a »jóléthez« («a jóhoz»)? És a *hasznos?*

Kétségtelen, hogy a hasznos is ehhez tartozik. Vagy Hegel szerint ez is a jó?"

„Mindez „A megismerés eszméje" fejezetben (II. fejezet) — az „abszolút eszméhez" (III. fejezet) való átmenetnél — ami kétségtelenül azt jelenti, hogy Hegelnél a gyakorlat, mint láncszem szerepel a megismerés folyamatának elemzésében, mégpedig mint átmenet az objektív (Hegelnél: „abszolút") igazsághoz. Marx következésképpen közvetlenül Hegelhez kapcsolódik, amikor bevezeti a gyakorlat kritériumát az ismeretelméletbe: lásd a Feuerbachról szóló tételeket." *(u. o.)*

HEGEL GYÖRGY VILMOS FRIGYES

A FILOZÓFIAI TUDOMÁNYOK ENCIKLOPÉDIÁJÁNAK ALAPVONALAI

ELSŐ RÉSZ

A LOGIKA

HEGEL ELŐSZÓI AZ ENCIKLOPÉDIÁHOZ

AZ ELSŐ KIADÁSHOZ.

Az a szükséglet, hogy hallgatóim kezébe vezérfonalat adjak filozófiai előadásaimhoz, legközelebbi oka annak, hogy a filozófia egész körének ezt az áttekintését előbb hozom nyilvánosságra, mint terveztem.

Egy alapvetés természete nemcsak *tartalmuk* tekintetében zárja ki az eszmék kimerítőbb kifejtését, hanem megszűkíti különösen rendszeres levezetésük kifejtését is, amelynek azt kell tartalmaznia, amit különben a *bizonyításon* értettek s ami elengedhetetlen egy tudományos filozófiában. A cím részint egy egésznek körét, részint azt a szándékot jelzi, hogy a részleteket a szóbeli előadás számára tartom fenn.

Alapvetésben azonban csak az elrendezés *külső célszerűsége* jön tekintetbe akkor, ha már ismertnek föltételezett tartalmat kell szándékos rövidséggel előadni. Mivel ebben az esetben nem erről van szó, hanem a filozófia új földolgozásáról oly módszer szerint, amelyet még, mint remélem, az egyetlen helyesnek, a tartalommal azonosnak fognak elismerni, azért a közönség szempontjából előnyösebbnek tarthattam volna, hogy, ha a körülmények megengedik nekem, egy részletesebb munkát bocsássak előre a filozófia többi részéről, amilyent az egésznek első részéről, a *logikáról*, adtam át a közönségnek. Azt hiszem különben, noha ebben az előadásban korlátozni kellett azt az oldalt, amelynél fogva a tartalom közelebb esik a *képzethez* és a tapasztalati ismerethez, az átmenetek tekintetében, amelyeket csak a *fogalom* közvetíthet, annyit érzékeltettem, hogy a továbbhaladás módszeres mozzanata eléggé különbözik mind a többi tudománynak csak *külsőleges rendjétől*, mind a filozófiai tárgyakban szokásossá vált *modortól*, amely egy

szkémát vesz fel s ezzel az anyagokat párhuzamosítja éppoly külsőlegesen és még önkényesebben, mint az első mód teszi, és a legkülönösebb félreértés következtében azt hiszi, hogy a fogalom szükségszerűségének eleget tett a kapcsolatok esetlegességével és önkényével.

Ugyanaz az önkény, mint láttuk, hatalmába ejtette a filozófia tartalmát is, gondolati kalandokra indult s a jóhiszemű, becsületes törekvésben egy ideig tiszteletet keltett, egyébként azonban az őrültségig fokozott esztelenség számba is ment. A tiszteletet keltő vagy őrült helyett a tartalom sajátlagosabban és gyakrabban jólismert trivialitásokat tárt föl, a forma pedig a barokk kapcsolatok és egy erőszakolt kificamodottság szándékos, módszeres és könnyen megszerezhető elmésségének puszta modorát árulta el, s általában a komolyság álarca mögött önámítás és a közönség ámítása rejtőzött. Ezzel szemben a másik oldalon azt láttuk, hogy a sekélyesség, a *gondolathiány* önelégülten józan szkepticizmussá és az ész megismerő képességét illetően szerénykedő kriticizmussá bélyegzi magát és hogy az eszmékben való ürességgel párhuzamosan fokozódik elbizakodottságuk és hiúságuk. A szellemnek ez a két iránya hosszú ideig majmolta a német komolyságot, kifárasztotta mélyebb filozófiai szükségletét, s oly közömbösséget, sőt oly megvetést eredményezett a filozófia tudományával szemben, hogy most egy magát így nevező szerénység is merészkedik a filozófia legmélyebb kérdéseiről véleményt mondani és ítélkezni s a filozófiától az észszerű megismerést, amelynek formáján a *bizonyításokat* értették azelőtt, megtagadni.

Az érintett jelenségek közül az elsőt részben a tudomány és a politika birodalmában támadt új korszak fiatalos kedvének lehet tekinteni. Ha ez a kedv mámorosan köszöntötte a megifjodott szellem hajnalhasadását s mélyebb munka nélkül mindjárt az eszme élvezetére adta magát s egy ideig az eszme-nyujtotta reményekben és kilátásokban kéjelgett, akkor könnyebben kiengesztel kicsapongásaival, mert magvat rejt mélyében, a felületi párának pedig, amelyet kiöntöttek körülötte, magától el kell szállnia. A másik jelenség azonban visszataszítóbb, mert elárulja a lankadtságot és erőtlenséget, s ezeket minden század filozófiai szellemeit kitanító, őket és legjobban önmagát félreismerő önhittséggel igyekszik takargatni.

Annál örvendetesebb azonban, ha azt észleljük és még meg is említjük, hogy a kettővel szemben elfogulatlanul és hiúság nélkül fenntartotta magát a filozófiai érdeklődés és a *magasabb megismerés* komoly szeretete. Ha ez az érdeklődés olykor inkább egy *közvetlen*

tudás és az *érzés* formájára vetette magát, ezzel szemben az észszerű belátásnak, amely egyedül ad méltóságot az embernek, belső, továbbmenő vágyát azzal bizonyítja legjobban, hogy maga is csak a filozófiai tudás *eredményekép* jut el arra az álláspontra, hogy tehát legalábbis *föltételként* ismeri el azt, amit megvetni látszik. — Ennek az *igazság megismerése* iránti érdeklődésnek ajánlom ezt a kisérletet, bevezetést vagy adalékot nyujtva át kielégítésére; ez a cél segítse kedvező fogadtatáshoz.

Heidelberg, 1817. májusában.

A MÁSODIK KIADÁSHOZ.

A nyájas olvasó ebben az új kiadásban több rész átdolgozását és közelebbi meghatározásokban való kifejtését fogja találni; e mellett azon voltam, hogy az előadás formális mozzanatát enyhítsem és csökkentsem, egyúttal, hogy elvont fogalmakat hosszasabb exoterikus megjegyzésekkel közelebb hozzak a közönséges értelemhez és konkrétabb képzeteihez. A tömör rövidség miatt, amelyet egy alapvetés szükségessé tesz, s mert amúgyis homályos matériákról van szó, ennek a második kiadásnak is ugyanaz a rendeltetése, ami az elsőé volt, hogy előadó-könyvül szolgáljon, amelynek a szóbeli előadás kell, hogy megadja szükséges magyarázatát. Az *Enciklopédia* cím arra utal ugyan, hogy kezdetben kevésbbé szigorú tudományos módszernek és külső összeállításnak akart helyt adni; ámde a dolog természete hozza magával, hogy a logikai összefüggésnek kellett alapként megmaradnia.

Nagyon is sok alkalom és ösztönzés követelte azt, hogy nyilatkozzam bölcselkedésem külső állásáról a kor művelődésének szellemi és szellemtelen üzemeihez, ez pedig csak exoterikus módon, pl. előszóban történhetik ; mert ezek az üzemek, noha bizonyos viszonyba kerülnek a filozófiával, tudományosan nem, tehát egyáltalában nem bocsátkoznak bele, hanem csak kívülről és künn hallatják szavukat. Kelletlen, sőt kellemetlen dolog ilyen, a tudománytól idegen területre átmenni, mert az ilyen nyilatkozás és fejtegetés nem viszi előbbre azt a megértést, amelyre az igaz megismerés érdekében egyedül lehet törekedni. De néhány jelenség megbeszélése talán hasznos és szükséges.

Filozófiai munkálkodásomban általában az igazság tudományos megismerésére törekedtem és törekszem. Ez a legnehezebb út, de az, amelynek egyedül lehet érdekessége és értéke a szellem számára, ha ez egyszer a gondolkodás útjára lépett s itt nem hiú

dolgokra adta magát, hanem az igazság akaratát és bátorságát őrizte meg magának; csakhamar azt találja, hogy egyedül a módszer képes a gondolatot megfékezni, a dologhoz vezetni és benne megtartani. Az ilyen továbbvezetés maga sem egyéb, mint annak az abszolút tartalomnak helyreállítása, amelyen a gondolat előbb túlmenni törekedett és túltette magát, de helyreállítás a szellemnek legsajátosabb, legszabadabb elemében.

Elmult, még nem is nagyon régen, az az elfogulatlan, látszólag boldog állapot, amikor a filozófia kéz a kézben járt a tudományokkal és a műveltséggel, amikor mérsékelt értelmi fölvilágosodás összeférte a belátás szükségletével és egyúttal a vallással, a természetjog[1] is egyetértésben volt állammal és politikával, a tapasztalati fizika pedig a természetbölcselet nevét viselte. A béke azonban elég felszínes volt s különösen ama belátás valójában belsőleg ellentmondott a vallásnak, valamint ez a természetjog az államnak. Ezután bekövetkezett a szétválasztás, az ellentmondás kifejlődött; de a filozófiában a szellem magának önmagával való kibékülését ünnepelte, úgyhogy ez a tudomány csak magával azzal az ellentmondással és annak szépítgetésével van ellentmondásban. A rossz előítéletekhez tartozik, mintha a filozófia ellentétben volna egy értelmes tapasztalati megismeréssel, a jog észszerű valóságával s egy elfogulatlan vallással és jámborsággal; ezeket az alakulatokat a filozófia elismeri, sőt igazolja; a gondolkodó elme épp elmélyed tartalmukban, tanul és erősödik rajtuk csakúgy, mint a természet, a történelem és a művészet nagy szemléletein; mert ez a magvas tartalom, ha a gondolkodás tárgya, maga a spekulatív eszme. Az összeütközés a filozófiával csak akkor következik be, ha ez a talaj leveti sajátos jellegét, s ha tartalmát kategóriákba foglalják és ilyenektől teszik függővé, a nélkül, hogy a fogalomig vezetnék és az eszmévé tökéletesítenék őket.

Az a fontos negatív eredmény ugyanis, amelyhez az értelem az általános tudományos műveltségben eljut, hogy a véges fogalom útján nem lehetséges közvetítés az igazsággal, oly következménnyel szokott járni, amely ellenkezője a közvetlenül bennerejlőnek. Ama meggyőződés ugyanis, a helyett, hogy a véges viszonyoknak a megismerésből való eltávolítására vezetett volna, inkább véget vetett az érdeklődésnek a kategóriák vizsgálata iránt s a figyelemnek és óvatosságnak alkalmazásukban; használatuk, mint a kétségbeesés egy állapotában, csak annál leplezetlenebb, öntudatlanabb és kritikátlanabb lett. Abból a félreértésből, hogy a véges kategóriák elégtelensége az igazsághoz magával hozza az objektív megismerés lehetetlenségét, az érzés és a szubjektív vélekedés alapján való

beszéd és ítélkezés jogosultságára következtetnek, a bizonyítás helyébe pedig kijelentések lépnek és elbeszélések arról, minő tények találhatók a tudatban, amelyet annál tisztábbnak tartanak, minél kritikátlanabb. Oly soványy kategóriára, amilyen a *közvetlenség*, s a nélkül, hogy ezt tovább vizsgálnák, kell helyezniök a szellem legfőbb szükségleteit s ennek alapján kell dönteni fölöttük. Azt lehet látni, hogy, különösen ahol vallásos tárgyakról van szó, ott a bölcselkedést kifejezetten félreteszik, mintha ezzel minden bajt száműztek és tévedést és csalódást biztonságosan kizártak volna, azután pedig az igazságot vizsgálják valahonnan vett előfeltevésekből és okoskodás segítségével, azaz fölhasználva a lényeg és jelenség, alap és következmény, ok és okozat stb. közönséges gondolati meghatározásait s élve a szokásos következtetéssel a végességnek e viszonyai és a többi viszonya szerint. „A gonosztól megszabadultak, a gonoszság ittmaradt",* a gonoszság pedig kilencszer rosszabb, mint azelőtt, mert az emberek minden gyanú és kritika nélkül rábízzák magukat; s mintha az a baj, amelyet távoltartanak, a filozófia, valami más volna, mint az igazság vizsgálata, ámde a minden tartalmat összekapcsoló és meghatározó gondolatviszonyok természetéről és értékéről való tudattal.

A legrosszabb sorsa ily körülmények között magának a filozófiának van ama kezekben, ha foglalkoznak vele s részint fölfogják, részint megítélik. A fizikai vagy szellemi és különösen a vallási elevenség *tényét* torzítja el ama reflexió, amely e tény fölfogására képtelen. Ennek a fölfogásnak azonban magában az az értelme, hogy a tényt előbb tudottá emeli, a nehézség pedig ebben, a dologtól az ismerethez való átmenetelben van, amely az elmélkedés munkája. Magában a tudományban már nincs meg ez a nehézség. Mert a filozófia ténye a már kész ismeret s így a fölfogás csak *utánagondolás* volna *az utána következő* gondolkodás értelmében; csak a megítélés követelne elmélkedést a szó közönséges jelentésében. Ámde ama kritikátlan értelem éppoly megbízhatatlannak bizonyul a határozottan kimondott eszme puszta fölfogásában; annyira nincsenek aggályai vagy kételyei a szilárd előföltevésekkel szemben, amelyeket tartalmaz, hogy még a filozófiai eszme puszta tényének utánamondására is képtelen. Ez az értelem csodálatos módon azt a kettős dolgot egyesíti magában, hogy egyrészt az

* «Den Bösen sind sie los, das Böse ist geblieben.» Idézet Goethe Faustjából, de pontatlan. A goethei verssor így hangzik: «Den Bösen sind sie los, *die Bösen* sind geblieben» — A gonosztól megszabadultak, *a gonoszok* ittmaradtak. *(A fordító.)*

eszmén föltűnik neki a teljes eltérés attól, sőt a kifejezett ellentmondás azzal, ahogyan ő használja a kategóriákat ; s hogy másrészt nem támad benne gyanú arra nézve, hogy itt más gondolkodásmód van munkában, mint az övé, s ennélfogva itt más gondolkodó magatartást kell tanusítania, mint egyébként. Ily módon történik, hogy a spekulatív filozófia eszméjét mindjárt elvont definíciójában rögzítik meg, mert azt hiszik, hogy egy definíciónak magának világosan és lezártan kell megjelennie s csak előre föltett képzetekben van szabályozója és próbaköve, s legalábbis nem tudják, hogy a definíció értelme és szükségszerű bizonyítása egyedül kifejtésében van és abban, hogy ebből eredményként adódik. Mivel mármost közelebbről az eszme általában a *konkrét, szellemi* egység, az értelem azonban abban van, hogy a fogalmi meghatározásokat csak *absztrakciójukban* s így egyoldalúságukban és végességükben fogja föl, azért amaz egység azzá az elvont szellemtelen azonossággá lesz, amely így nem tartalmaz különbséget, hanem *minden egy*, többek között a jó és a gonosz is egyféle. Spekulatív filozófia számára tehát az *azonosság-rendszer, azonosság-filozófia* neve máris elfogadott névvé lett. Ha valaki hitvallást tenne : Hiszek Istenben, az Atyában, ég és föld teremtőjében, csodálkoznánk, ha másvalaki már ebből az első részből azt következtetné, hogy a hitvalló hisz Istenben, az ég teremtőjében, *tehát* a földet nem teremtettnek, az anyagot örökkévalónak tartja. Helyes az a tény, hogy amaz kimondotta hitvallásában, hisz Istenben, az ég teremtőjében, s mégis a tény, ahogy a másik fölfogta, teljesen hamis ; annyira az, hogy ezt a példát hihetetlennek és triviálisnak kell tekinteni. És mégis, ez az erőszakos felezés megtörténik a filozófiai eszme fölfogása esetében, úgyhogy, hogy ne lehessen félreérteni, milyen az azonosság, amely a kijelentés szerint a spekulatív filozófia elve, az a kifejezett tanítás és cáfolat következik, hogy teszem az alany *különbözik* a tárgytól, éppúgy a véges a végtelentől stb., mintha a konkrét, szellemi egység magában meghatározás nélküli volna s nem *foglalná magában* a különbséget is, mintha bárki is ne tudná, hogy az alany különbözik a tárgytól, a végtelen a végestől, vagy az iskolai bölcseségében elmélyedő filozófiát arra kellene emlékeztetni, hogy az iskolán kívül van az a bölcseség, amely előtt az a különbözőség valami ismert dolog.

Midőn a filozófiát az előtte állítólag ismeretlen különbözőségre vonatkozóan határozottabban azzal hozzák rossz hírbe, hogy így a jó és gonosz különbsége is elesik benne, másfelől szívesen gyakorolják azt a méltányosságot és nagylelkűséget, hogy elismerik, „hogy a filozófusok nem mindig vonják le fejtegetéseikben a téte-

lükkel *kapcsolatos* vészes következtetéseket"* (— de hát talán azért sem, mert azok nem az ő következtetéseik). A filozófiának vissza kell utasítania ezt a könyörületességet, amelyben részesíteni akarják, mert éppúgy nincs reá szüksége az erkölcsi igazoláshoz, mint ahogy nem hiányozhatik belátása elveinek igazi következményeibe és nincs hiján kifejezett következtetéseknek. Röviden meg akarom világítani azt az állítólagos következtetést, amely szerint a jó és gonosz különbözősége puszta látszattá lesz, inkább hogy a filozófia ilyetén fölfogásának ürességét példázzam, mintsem hogy a filozófiát igazoljam. Ebből a célból csak a spinozizmust[4] akarjuk szemügyre venni, azt a filozófiát, amely istent csak mint *szubsztanciát*, nem pedig mint alanyt és szellemet határozza meg. Ez a különbség az egység *meghatározását* illeti; egyedül ezen múlik minden; mégis erről a *meghatározásról*, noha tény, semmitsem tudnak azok, akik a filozófiát azonosság-rendszernek szokták nevezni, sőt azt a kifejezést is használják, hogy szerinte *minden egy és ugyanaz*, jó és gonosz is *egyenlő* — mindez az egység legrosszabb fajtája, amelyről nem lehet szó a spekulatív filozófiában,

* Tholuk[2] úr szavai a keleti misztikából való virággyüjteményben, 13. l. A mélyérzésű *Tholuk* is arra csábíttatja magát itt, hogy a filozófiáról való felfogás közönséges országútján járjon. Az értelem, úgymond, csak a következő két módon következtethet: vagy van egy mindent meghatározó ősalap, akkor bennerejlik önmagam végső alapja is, s létem és szabad cselekvésem csak ámítás; vagy pedig valóban az ősalaptól különböző lény vagyok, amelynek cselekvését nem az ősalap határozza meg és hozza létre, akkor az ősalap nem abszolút, mindent meghatározó lény, tehát nincs végtelen Isten, hanem sok isten van stb. Az első tételt vallja állítólag minden mélyebben és élesebben gondolkodó filozófus (nem tudom, mért mélyebb és élesebbelméjű az első egyoldalúság, mint a második); a következmények, amelyeket azonban, mint fent említettük, nem mindíg vonnak le, azok, «hogy az ember erkölcsi mérővesszeje sem abszolút értelemben igaz, hanem *tulajdonképpen* (magának a szerzőnek kiemelése) jó és gonosz egyenlő és csak színleg különböző». Mindíg jobb volna egyáltalában nem beszélni filozófiáról, amíg az ember az érzelem minden mélysége mellett még annyira elfogódott az értelem egyoldalúságában, hogy csak arról tud: *vagy* van egy ősalap, amelyben az egyéni lét és szabadsága csak ámítás, *vagy* pedig az egyének abszolút módon önállóak, de még semmit sem tudott meg arról, hogy a, mint *Tholuk* úr nevezi, veszedelmes dilemmának e két egyoldalúsága közül *egyik sem* helytálló. A 14. lapon oly szellemekről beszél ugyan, s szerinte ezek a tulajdonképpeni filozófusok, akik elfogadják a második tételt (ez bizonyára ugyanaz, amit előbb az első tételnek neveztünk) s megszüntetik a *föltétlen* és föltételes lét ellentétét az *indifferens őslét* által, amelyben az illető ellentétek mind áthatják egymást. De hát *Tholuk* úr, így beszélve, nem vette észre, hogy az indifferens őslét, amelyben az ellentétek állítólag áthatják egymást, egészen azonos azzal a föltétlen léttel, amelynek egyoldalúságát meg akarta szüntetni, s hogy így egy lélekzetre kimondja amaz egyoldalúnak megszüntetését olyasmiben, ami pontosan éppen ez az egyoldalú, tehát az egyoldalúság megszüntetése helyett

hanem csak a még barbár gondolkodás élhet vele eszmék esetében. Ami azt az állítást illeti, hogy ama filozófiában *magában* vagy *tulajdonképpen* a jó és gonosz különbözősége nem érvényes, azt kell kérdezni, mit jelent ez a *tulajdonképpen?* Ha isten természetét jelenti, bizonyára nem kívánják, hogy a gonoszt abba helyezzék ; ama szubsztanciális egység a jó maga ; a gonosz csak meghasonlás ; amaz egységben tehát semmi sincs kevésbbé, mint a jó és a gonosz egyfélesége, sőt a gonosz ki van zárva belőle. Így tehát Istenben mint olyanban éppúgy nincs meg a jó és gonosz különbsége ; mert ez a különbség csak a meghasonlottban van, olyasmiben, amiben maga a gonosz van. A spinozizmusban továbbá előfordul az a különbség is, hogy az *ember különbözik Istentől.* Lehet, hogy a rendszer ebben az irányban elméletileg nem elégít ki, mert az ember és a véges általában, ha utóbb modusszá fokozódik is le, az elmélkedésben csak a szubsztancia *mellett van.* Itt tehát, az emberben, ahol a különbség létezik, létezik ez lényegileg mint a jó és gonosz különbsége is, és csak itt van *tulajdonképpen,* mert csak itt van sajátos meghatározása. Ha a spinozizmusban csak a szubsztanciát tartjuk szem

a fenntartását mondja ki. Ha meg akarjuk mondani, mit tesznek *szellemek,* akkor szellemmel kell tudnunk megfogni a tényt ; különben a tényt kéz alatt meghamisítottuk. — Egyébként fölösleges megjegyeznem, hogy amit itt és a továbbiakban *Tholuk* úrnak a filozófiára vonatkozó fölfogásáról mondok, nem érintheti és nem akarja őt úgyszólván egyénileg érinteni ; ugyanazt olvassuk száz könyvben, többek között különösen a teológusok előszóiban. *Tholuk* úr fogalmazását azért idéztem, egyrészt mert véletlenül leginkább kezem ügyébe esik, másrészt mert az a mély érzés, amely írásait egészen az értelmi teológiával ellenkező oldalra helyezi, legközelebb áll a mélyértelműséghez ; mert alapmeghatározása, a kiengesztelés, nem a föltétlen őslét és hasonló elvontság, hanem ugyanaz a tartalom, mint a spekulatív eszme, s ezt a tartalmat gondolkodva fejezi ki — oly tartalom ez, amelyet ama mély értelemnek kellene legkevésbbé az eszmében félreismernie.

De itt is megtörténik *Tholuk* úrral, mint mindenütt másutt írásaiban, hogy belebocsátkozik a *panteizmusról* való divatos szóbeszédbe is ; erről az Enciklopédia egyik utolsó megjegyzésében szóltam hosszasabban. Itt csak arra a sajátos félszegségre és visszásságra utalok, amelybe *Tholuk* úr beleesik. Azzal, hogy az ősalapot helyezi vélt filozófiai dilemmájának egyik oldalára s ezt azután a 33. és 38. lapon mint panteisztikust jelöli meg, a másikat mint a sociniánusokét, pelagiánusokét és populárfilozófusokét[3] jellemzi akként, hogy ezen az oldalon «nincs végtelen Isten, hanem az istenek *nagy száma* létezik, tudniillik *mindazoknak* a lényeknek a száma, amelyek különbözők az úgynevezett ősalaptól és saját *lé.ük* és cselekvésük van, amaz úgynevezett ősalap mellett». Csakugyan így ezen az oldalon nemcsak nagyszámú isten van, hanem *minden dolog* (minden végesnek e fölfogás szerint saját *léte* van) *isten;* valójában tehát *Tholuk* úr erre az oldalra helyezte az ő *minden-isten-tanát, panteizmusát,* nem az elsőre, amelynek istenévé kifejezetten az *egy* ősalapot teszi, úgyhogy itt csak *monoteizmus* van.

előtt, benne persze nincs meg a jó és gonosz különbsége, de csak azért, mert a gonosz, mint a véges és a *világ* általában, (1. 48. §. megjegyz.) ezen az álláspontón *egyáltalában nincs*. Ha azonban azt az álláspontot tartjuk szem előtt, amelyen ebben a rendszerben az ember és az embernek a szubsztanciához való viszonya is előfordul és ahol egyedül lehet helye a gonosz és jó különbségének, akkor el kell olvasni az Etikának azokat a részeit, amelyek róla, az indulatokról, az emberi szolgaságról és az emberi szabadságról szólnak, hogy e rendszer erkölcsi következményeiről beszélhessünk. Kétségtelenül meg fogunk győződni ennek a morálnak fennkölt tisztaságáról, amelynek elve a tiszta szeretet isten iránt, s éppúgy arról is, hogy a morálnak ez a tisztasága a rendszer következménye. *Lessing* mondotta a maga idején, hogy az emberek úgy bánnak Spinozával, mint egy döglött kutyával: nem lehet azt mondani, hogy újabb időben jobban bánnak a spinozizmussal és általában a spekulatív filozófiával, ha azt látjuk, hogy ismertetőik és megitélőik még azt a fáradságot sem veszik maguknak, hogy a tényeket helyesen fölfogják és helyesen adják vissza. Ez minimuma volna az igazságosságnak s ennyit mindenesetre megkövetelhetne.

A filozófia története az abszolútumról mint tárgyáról való *gondolatok* felfedezésének története. Így pl. Sokrates, azt lehet mondani, felfedezte a *cél* meghatározását s azt azután Platon és különösen Aristoteles[5] kialakította és határozottan megismerte. *Brucker*[6] filozófiatörténete oly kritikátlan, nemcsak a történeti külsőségek, hanem a gondolatok visszaadása tekintetében is, hogy a régibb görög filozófusoktól husz, harminc és még több tételt idéz mint filozofémáikat, amelyek közül egyetlenegy sem az övék. Ezek következtetések, amelyeket Brucker a maga korának rossz metafizikája szellemében von le és ama filozófusokra fog rá mint állításaikat. A következtetések kétfélék: részint csak részletes kifejtései egy elvnek, részint azonban visszamenés mélyebb elvekhez; a történeti mozzanat épp abban van, hogy megmondja, mely egyénekhez fűződik a gondolatnak ilyen további elmélyítése és ennek föltárása. De amaz eljárás nemcsak azért helytelen, mert azok a filozófusok az elveikben állítólag bennerejlő következményeket nem maguk vonták le, tehát csupáncsak nem kifejezetten mondták ki, hanem még inkább azért, mert az ilyen következtetéssel a végesség oly gondolatviszonyainak érvényesekül való elismerését és használatát tulajdonítják nekik, amelyek a spekulatív szellemű filozófusok gondolkodásmódjával egyenesen ellenkeznek és a filozófiai eszmét inkább csak elhomályosítják és meghamisítják. Régi filozófiákkal kapcsolatban, amelyekből csak

néhány tétel maradt reánk, az ilyen hamisítás a vélt helyes következtetéssel mentegethető; de nem lehetséges ez oly filozófiával kapcsolatban, amely egyrészt eszméjét határozott gondolatokba foglalta, másrészt a kategóriák értékét kifejezetten vizsgálta és meghatározta, ha mindamellett az eszmét megcsonkítva fogják föl, ha a kifejtésből csak *egy* mozzanatot ragadnak ki és (mint az azonosságot) totalitásnak mondják, és ha a kategóriákat egészen elfogulatlanul a legközelebbeső módon, ahogyan a mindennapi tudatot átjárják, egyoldalúságukban és nemigaz voltukban szerepeltetik. A gondolatviszonyoknak képzettségen alapuló megismerése egy filozófiai tény helyes fölfogásának első föltétele. De a közvetlen tudás elve a gondolat nyerseségét kifejezetten nemcsak jogossá, hanem törvénnyé teszi; a gondolatok megismerése és vele a szubjektív gondolkodás művelése éppoly kevéssé közvetlen tudás, mint bármely tudomány vagy művészet és ügyesség.

A vallás a tudatnak az a módja, ahogyan az igazság minden ember, bármily műveltségű ember számára van; az igazság tudományos megismerése azonban tudatának különös módja, amelynek munkáját nem mindenki, sőt csak kevesen vállalják. A *tartalom ugyanaz*, de ahogy Homeros[7] néhány dologról mondja, hogy két nevük van, az egyik az istenek nyelvén, a másik a rövidéletű emberek nyelvén, úgy ama tartalom számára is két nyelv van, az egyik az érzelemé, a képzeté és az értelmi, véges kategóriákban és egyoldalú elvonásokban fészkelő gondolkodásé, a másik a konkrét fogalomé. Ha a vallás szempontjából akarjuk a filozófiát is megbeszélni és megítélni, akkor többre van szükség, mint csak a véges tudat nyelvszokására. A tudományos megismerés alapja a belső tartalom, a bennlakozó eszme és ennek a szellemben élő elevensége, mint ahogy a vallás is megmunkált kedély, eszméletre ébredt szellem, kialakult tartalom. A legújabb időben a vallás mindjobban összevonta tartalmának kialakult terjedelmét és visszahúzódott a jámborság vagy érzés intenzitásába, mégpedig gyakran oly érzésébe, amely nagyon szegényes és kopár tartalmat nyilatkoztat. Ameddig van Credo-ja, tanítása, dogmatikája, addig megvan benne az, amivel a filozófia foglalkozhat és amiben mint filozófia egyesülhet a vallással. Ezt azonban újra nem abban az elválasztó, rossz értelemben kell venni, amelyben a modern vallásosság elfogódott s amely szerint ez úgy képzeli a kettőt, hogy az egyik kizárja a másikat, vagy hogy egyáltalán annyira elválaszthatók, hogy azután csak külsőleg kapcsolódnak. Az eddigiben is jobbadán az rejlik, hogy a vallás ellehet ugyan filozófia nélkül, de a filozófia nem lehet el vallás nélkül, hanem ezt magában fog-

lalja. Az igazi vallásnak, a szellem vallásának, kell hogy ilyen Credo-ja, hogy tartalma legyen ; mert a szellem lényegileg tudat, a tárgyiasított tartalom tudata ; mint érzés a szellem maga a tárgynélküli tartalom, csak *minőséges**, hogy Böhme J.[8] egy kifejezését használjam és csak legalacsonyabb foka a tudatnak, sőt léleknek az állattal közös formájában. Csak a *gondolkodás* teszi a lelket, ami az állatnak is van, szellemmé, a filozófia pedig csak tudat ama tartalomról, a szellemről és igazságáról, lényegességének abban az alakjában és módjában is, amely megkülönbözteti az állattól és képessé teszi a vallásra. Az összehúzódott, a szívre összpontosuló vallásosságnak a szív összetörését és szétmorzsolását újjászületése lényeges mozzanatává kell tennie ; azonban emlékeznie kellene egyúttal arra, hogy egy szellem szívével van dolga, hogy a szellem van a szív tartalmául rendelve s hogy ez a hatalom csak úgy lehetséges, ha a szellem maga is újjászületik. A szellemnek ez az újjászületése a természetes tudatlanságból és a természetes tévedésből tanítás által és az *objektív igazságnak*, a tartalomnak, a szellem tanuságából folyó hite által történik. A szellemnek az az újjászületése többek között közvetlenül a szív újjászületése is az egyoldalú értelem hiúságából, amely olyféle tudással büszkélkedik, hogy a véges különbözik a végtelentől, hogy a filozófia szükségkép vagy sokisten-imádás, vagy élesen gondolkodó szellemekben panteizmus stb. — újjászületés ez oly szánalmas belátásokból, amelyek alapján a jámbor alázat fennen támad mind a filozófia, mind a teológiai megismerés ellen. Ha a vallásosság megmarad terjedelem- és ezzel szellemnélküli intenzitása mellett, akkor persze csak arról tud, hogy e korlátolt és korlátozó formája ellentétben van a vallási tanoknak mint olyanoknak, valamint a filozófiaiaknak szellemi kiterjedésével.** A gondolkodó szellem

* Az eredetiben : *qualirt. (A fordító.)*

** Hogy újra visszatérjek *Tholuk* úrra, akit a pietisztikus irány lelkes képviselőjének lehet tekinteni, «*Über die Lehre von der Sünde*» — «A bűnről szóló tan» c. iratában, 2. kiad. (amely épp az imént került elém) feltűnő egy *tan* hiánya. «*Die spekulative Trinitätslehre des spätern Orients*» — «A későbbi Kelet spekulatív szentháromságtana» c. iratában, amelynek szorgalmasan használt történeti jegyzeteiért komoly hálával vagyok iránta, szemembe tűnt, hogyan tárgyalja a szentháromságot ; ezt a tant *skolasztikus*[9] tannak nevezi ; mindenesetre sokkal régibb annál, amit skolasztikusnak nevezünk ; külsőlegesen tekinti csupán, mintha történetileg csak bibliai helyekről való spekulációból s a platoni és aristotelesi filozófia befolyása alatt keletkezett volna (41. l.). De a bűnről szóló iratban, azt lehet mondani, lovagiasan bánik ezzel a dogmával, amennyiben csak arra tartja képesnek, hogy olyan rekeszes mű legyen, amely a hitvallások (melyek?) rendezésére szolgálhat (220. l.), sőt erre a dogmára kell vonatkoztatni azt a kitételt is (219. l.), hogy a parton

azonban nemcsak, hogy nem szorítkozik a tisztább, elfogulatlan vallásosságban való kielégülésre, hanem amaz álláspont magában reflexió és okoskodás eredménye ; a felszínes értelem segítségével szerezte meg magának ezt az előkelő szabadulást úgyszólván minden tantól, és a gondolkodást, amelytől meg van mételyezve, a filozófia elleni támadásra használva föl, erőszakosan tartja fenn magát egy elvont érzelmi állapot vékony, tartalmatlan csúcsán. Nem állhatom meg, hogy ne idézzem kivonatosan *Baader F.*[10] úr parainézisét a jámborság ily alakulásáról a *Fermenta Cognitionis** 5. füzetéből, Előszó : IX. 1. és k.

Mindaddig, úgymond, amíg a vallásnak és tanainak a tudomány nem szerzett újra szabad kutatáson és így igaz meggyőződésen alapuló tiszteletet, — mindaddig ti, jámborok és nemjámborok, minden parancsotokkal és tilalmatokkal, minden beszédetekkel és ténykedéstekkel — nem fogtok segíteni a bajon, s mindaddig szeretni sem fogják ezt a nem tisztelt vallást, mert hiszen szívből és igazán csak azt szeretheti az ember, amit őszintén

(talán a szellem homokjában?) állónak úgy tűnik föl, mint egy délibáb. De «fundamentumnak (a háromlábról beszél így *Tholuk* úr u. o. 221. l.), amelyre *a hitet alapítani lehet*, a szentháromság tana ‚semmikép' nem mondható». Nem volt-e ez a tan, mint a legszentebb, ősidőktől fogva, vagy legalább is mióta? magának a hitnek főtartalma mint Credo, s nem volt-e ez a Credo a szubjektív hit fundamentuma? Hogyan lehet e dogma nélkül a kiengesztelés tanának, amelyet *Tholuk* úr az idézett iratban annyi energiával el akar fogadtatni az érzelemmel, több mint erkölcsi vagy, ha úgy tetszik, pogány értelme, hogyan lehet keresztény értelme? Más, speciálisabb dogmákról sincs semmi ebben az iratban ; *Tholuk* úr pl. olvasóit mindig csak Krisztus szenvedéséig és haláláig vezeti, de nem föltámadásáig és Isten jobbjára emeltetéséig, sem pedig a Szentlélek kiöntéséig. Egyik főmeghatározás a kiengesztelés tanában *a bűnért járó büntetés;* ez *Tholuk* úrnál 119. l. és kk. a terhelő öntudat és a vele kapcsolatos boldogtalanság, amelyben mindazok vannak, akik Istenen, a boldogság és szentség egyedüli forrásán *kívül* élnek, úgyhogy bűn, bűntudat és boldogtalanság nem *gondolhatók* egymás nélkül (itt tehát a gondolkodásra is kerül sor, mint ahogy 120. l. a meghatározások is mint Isten *természetéből* folyók jelennek meg). A bűnért járó büntetésnek ezt a meghatározását nevezték a bűn *természetének* büntetésének s ez (valamint a közömbösség a szentháromság tanával szemben) a *Tholuk* úrtól egyébként annyira leszólt észnek és fölvilágosodásnak eredménye és tanítása. — Nemrég az angol parlament felsőházában megbukott egy törvényjavaslat, amely az *unitáriusok* szektájára vonatkozott ; ebből az alkalomból egy angol lap az unitáriusok nagy számáról írt Európában és Amerikában s azután hozzáteszi : «Az európai kontinensen protestantizmus és unitarianizmus most többnyire rokonértelmű». Döntsék el a teológusok, vajjon *Tholuk* úr dogmatikája még több, mint egy vagy legfeljebb két pontban különbözik-e a fölvilágosodás közönséges elméletétől, s ha közelebbről nézzük, talán még ezekben sem.

* A megismerés kovásza. *(A fordító.)*

tiszteltnek lát és kétségtelenül tiszteletreméltónak ismer meg, mint ahogy a vallásnak is csak ilyen *amor generosus*-szal lehet szolgálni — más szóval: ha azt akarjátok, hogy a vallás gyakorlata újra fölvirágozzék, akkor gondoskodjatok arról, hogy újra egy észszerű elméletet kapjunk róla s ne engedjétek át a szinteret ellenfeleiteknek (az ateistáknak) azzal az *esztelen és istenkáromló* állítással: hogy ilyen valláselméletre mint lehetetlen dologra gondolni sem lehet, hogy a vallás tisztán a szív dolga, amelynél a fejet méltán mellőzni lehet, sőt kell.*

A tartalom szegényességére nézve meg lehet még jegyezni, hogy erről csak mint a vallás külső állapotán különös időben való jelenségről lehet szó. Az ilyen időn sajnálkozni lehetne, amikor oly bajos csak a puszta istenhitet is létrehozni, ami a nemes *Jacobinak*[12] annyira szívügye volt, és csak koncentrált érzelmi kereszténységet is ébreszteni; egyúttal nem ismerhetők félre a magasabb elvek, mert maguktól nyilvánvalók benne (l. Bevezetés a Logikához, 64. §. Megjegyz.). De a tudomány előtt fekszik az a gazdag tartalom, amelyet a megismerő tevékenység évszázadai és évezredei eredményeztek, s előtte fekszik nem mint valami történeti, ami csak *mások* birtokában volt, nekünk meg valami elmult, csak az emlékezetet terhelő ismeret, csak elbeszélő anyag a bíráló éleselméjűség számára, hanem mint a szellem megismerését és az igazság érdekét szolgáló tartalom. A legfenségesebbet, a legmélyebbet és legbensőbbet hozták felszínre a vallásokban, filozófiákban és a művészet remekeiben, tisztább és tisztátalanabb, világosabb és homályosabb és gyakran nagyon elriasztó alakban. Különös érdemnek kell tekinteni, hogy *Baader Ferenc* úr tovább is nemcsak emlékezetbe hozza az ilyen formákat, hanem mélyen spekulatív szellemmel kifejezetten tudományos becsületet is szerez tartalmuknak azzal, hogy a filozófiai eszmét kifejti belőlük és bizonyítja. *Böhme Jakab* mélysége különösen erre nyujt alkalmat és formákat. Ennek a hatalmas szellemnek jogosan adták a *philosophus teutonicus* nevet; a vallás tartalmát részint magában általános eszmévé tágította ki, ebben a tartalomban az ész legfőbb problémáit

* *Tholuk* úr többször idéz helyeket *Anselmus*[11] *Cur Deus homo* — Miért lett Isten emberré — c. traktátusából és a 127. lapon magasztalja «ennek a nagy gondolkodónak mély alázatát»; miért nem gondolja meg és nem idézi (az Enciklopédia 77. §-ához idézett) helyet is ebből a traktátusból: *Negligentiae mihi videtur si — non studemus quod credimus, intelligere.* — Hanyagságnak tartom, ha — nem törekszünk *megérteni*, amit hiszünk. — Ha persze a Credo alig egynéhány cikkelyre zsugorodott össze, kevés anyag marad a megismerés számára és nem sokra mehet a megismerés.

fogalmazta meg, s a szellemet és természetet meghatározott szféráikban és alakulataikban úgy igyekezett megragadni, hogy alapul vette, hogy Istennek, persze csak a *hármasegy* Istennek, képmása szerint teremtődött az ember szelleme és minden dolog, életük pedig csak az, hogy ősképük elvesztésével ismét azzá reintegrálódjanak ; részint megfordítva a természeti dolgok (kén, salétrom stb., a fanyar, keserű stb.) formáit erőszakosan szellemi és gondolati formákul alkalmazta. Baader úr gnózisa, amely efféle alakulatokhoz kapcsolódik, sajátos módja a filozófiai érdeklődés fölkeltésének és elősegítésének ; erősen szembehelyezkedik mind a fölvilágosodás tartalmatlan kopárságába való belenyugvással, mind a jámborsággal, amely csak intenzív akar maradni. E mellett Baader úr azt bizonyítja minden írásában, hogy ezt a gnózist korántsem tekinti a megismerés kizárólagos módjának. E gnózisnak megvannak a maga kényelmetlenségei, metafizikája nem halad tovább maguknak a kategóriáknak vizsgálatához és a tartalom módszeres fejlesztéséhez ; baja, hogy a fogalom nem illik össze ily vad vagy szellemes formákkal és alakulatokkal ; mintahogy általában baja az, hogy az abszolút tartalom az *előfeltevése*, s ebből magyaráz, okoskodik és cáfol.*

Az igazság tisztább és homályosabb alakulataival, azt lehet mondani, *elég* nagy, sőt *fölösleges* számban találkozunk — a vallásokban és mitológiákban, a régibb és újabb kor gnósztikus és miszticizmusra hajló filozófiáiban ; örömünk telhetik abban, hogy *fölfedezzük* az eszmét ezekben az alakulatokban, és azt a kielégülést merítjük ebből, hogy a filozófiai igazság nem csupán magánosvalami, hanem hatékonysága bennük is megnyilatkozott, legalább is mint erjedés. Ha azonban az éretlenség önhittsége, ahogy B. úr

* Örömmel látom mind *Baader* úr több újabb írásának tartalmából, mind sok tételemnek nevemmel kapcsolatos említéséből, hogy egyetért velük ; a legtöbbre vagy talán mindenre nézve, amit kétségbe von, nem volna nehéz megegyeznem vele, nevezetesen kimutatnom, hogy valójában nem tér el az ő nézeteitől. Csak *egy* megrovást akarok érinteni, amely a «Megjegyzések korunk néhány vallásellenes filozofémájáról» 1824. c. iratban 5. l. v. ö. 56 és kk. fordul elő. Szó van itt egy filozofémáról, amely «a természetfilozófia iskolájából származik és hamis fogalmat állít föl a matériáról, azt állítva ennek a világnak mulandó és a pusztulást magában rejtő lényegéről, hogy *közvetlenül* és örökké Istenből eredt és ered, s mint Isten örök kifolyása (külsővévállása), örökké *meghatározza* örök visszatérését (mint szellemet)». Ami ennek a fölfogásnak első részét illeti a matériának Istenből való *eredetére* nézve (ez általában oly kategória, amelyet nem használok, mert csak képes kifejezés, nem pedig kategória), csakis úgy látom, hogy ez a tétel bennefoglaltatik abban a meghatározásban, hogy Isten a világ teremtője ; ami azonban a másik részt illeti, hogy Isten örök kifolyása *meghatározza* visszatérését mint szellemet,

egy utánzójánál megtörtént, fölmelegíti az erjedés ily produkcióit, akkor renyheségében és a tudományos gondolkodásra való képtelenségében az ilyen gnózist könnyen a megismerés kizárólagos módjává emeli ; mert kevésbbé fáradságos ilyen alakulatokat kergetni és asszertórikus filozofémákat fűzni hozzájuk, mintsem a fogalom fejlesztését vállalni s a gondolkodást és kedélyt a fogalom logikai szükségszerűségének alávetni. Közel esik az önhittséghez az is, hogy a maga fölfedezésének tulajdonítsa azt, amit másoktól tanult, s ezt még könnyebben elhiszi, ha küzd ellenük, vagy becsmérli őket ; vagy talán éppen azért ingerült velük szemben, mert belőlük merítette belátásait.

Ahogyan azokban a korjelenségekben, amelyekre ebben az előszóban tekintettel voltunk, ha eltorzultan is, a gondolkodás ösztöne jelentkezik, úgy a szellem magasságáig művelődött gondolatnak és korának magában véve szükséglete, s ezért egyedül méltó tudományunkhoz, hogy az, ami előbb mint misztérium nyilatkozott meg, de megnyilatkozásának tisztább és még inkább homályosabb alakulataiban titokzatos marad a formális gondolat számára, magának a gondolkodásnak nyilatkozzék meg. Mert ez szabadságának abszolút jogában makacsul azt állítja, hogy csak úgy békül meg a becses tartalommal, ha ez egyúttal az önmagához legméltóbb alakot, a fogalom, a szükségszerűség alakját, tudta magának adni, amely mindent, tartalmat és gondolatot egyaránt, megköt és épp ezzel szabaddá tesz. Ha valami régit, azaz egy régi alakítást meg kell újítani, mert hiszen a tartalom maga örökké ifjú, akkor pl. az eszmének az az alakítása, amelyet *Platon* és sokkal mélyebben *Aristoteles* adott neki, végtelenül méltóbb az emlékezetre, azért is, mert föltárása a gondolatalkotásunkhoz való kap-

Baader úr a *meghatározást* teszi erre a helyre, oly kategóriát, amely részint magában véve nem odaillő és amelyet én nem használok ebben a vonatkozásban ; emlékeztetek arra, amit fenn a gondolati meghatározások kritikátlan fölcseréléséről megjegyeztem. A matéria *közvetlen* vagy *közvetett* eredetének fejtegetése azonban csak egészen formális meghatározásokra vezetne. Amit B. úr maga 54. l. és kk. a matéria fogalmáról mond, nem tekintem meghatározásaimtól eltérőnek, amennyiben őket illeti ; s éppúgy nem értem, hogy amaz abszolút föladat szempontjából, hogy a világ teremtését fogalomként fogjuk föl, minő segítség rejlik abban, amit B. úr mond, 58. l., hogy a matéria nem az egység közvetlen terméke, hanem «*elveié* (felhatalmazottjaié) Elohimé,[13] *amelyeket* ebből a célból hívott életre». Ha ennek értelme az (mert nyelvtanilag ez nem egészen világos), hogy a matéria az elvek terméke, vagy az, hogy a matéria ezeket az Elohimokat hívta életre és általuk produkáltatta magát, akkor amaz Elohimokat vagy pedig ezt az egész kört együttesen oly viszonyba kell hozni Istenhez, amelyet az Elohim közbeiktatása nem tesz világossá.

csolás révén közvetlenül nemcsak megértését, hanem a tudomány haladását is jelenti. De az eszme ily formáinak megértése ugyancsak nem a felszínen fekszik úgy, mint gnósztikus és kabbalisztikus[14] fantazmagóriák fölfogása, s amazok továbbképzése még kevésbbé magától megy végbe, mint emezekben az eszme nyomainak fölmutatása vagy jelzése.

Ahogy helyesen mondották az igazságról, hogy mértéke önmagának és a tévedésnek, a tévedésből azonban nem lehet az igazságot megtudni, úgy a fogalom is megértése önmagának és a fogalom nélküli alaknak, de ez a maga belső igazságából nem érti meg a fogalmat. A tudomány megérti az érzést és a hitet, de maga csak a fogalomból ítélhető meg, mert rajta nyugszik, s mivel a fogalomnak önkifejtése, azért a belőle való megítélése nem annyira ítélkezés róla, mint inkább együtthaladás vele. Ilyen megítélést kell kívánnom ennek a kísérletnek is, mert csak ilyent tudok becsülni és figyelembe venni.

Berlin, 1827. május hó 25-én.

A HARMADIK KIADÁSHOZ

Ebben a harmadik kiadásban itt-ott sokat javítottam, különösen azon voltam, hogy a bevezetést világosabbá és határozottabbá tegyem. Mégis, tekintve, hogy a tankönyvet rövidre fogott kézikönyvnek szántam, ragaszkodnom kellett a stílus tömörségéhez, formális és elvont jellegéhez; rendeltetése továbbra is az, hogy csak a szóbeli előadásban kapja meg a szükséges magyarázatokat.

A második kiadás óta bölcselkedésemről több bírálat jelent meg, de ezek többnyire kevés tehetséget árultak el ily feladathoz; ilyen könnyelmű válaszok oly művekre, amelyeken sok éven át gondolkoztak s a tárgy és a tudományos követelmény minden komolyságával dolgoztak, nem nyújtanak semmi örvendetest, ha látjuk a belőlük feltolakodó önhittség, gőg, irigység, gúny stb. rossz szenvedélyeit, s még sokkal kevésbbé nyújtanak valami tanulságost. Cicero[15] mondja *Tuscul. Quaest.* I., II.: „*Est philosophia paucis contenta judicibus, multitudinem consulto ipsa fugiens eique ipsi et invisa et suspecta; ut, si quis universam velit vituperare, secundo id populo facere possit.*"* A filozófiát támadni annál nép-

* «A filozófia megelégszik kevés hozzáértővel, szándékosan kerüli a *sokaságot*, őmaga meg *gyűlölt* és *gyanús* a sokaság előtt; úgyhogy ha valaki a filozófiát általában gáncsolni akarná, ezt *a nép helyeslésével* tehetné.» *(A fordító.)*

szerűbb dolog, minél csekélyebb belátással és alapossággal történik ; a kicsinyes, visszataszító szenvedély megmutatkozik abban a visszhangban, amelyet másokban kelt, a tudatlanság pedig egyetértően csatlakozik hozzá. Más tárgyak az érzékek alá esnek, vagy átfogó szemléletekben állanak a képzelet előtt ; az emberek legalábbis némi ismeretük szükségét érzik, hogy hozzájuk szólhassanak ; könnyebben is emlékeztetnek a tárgyak a józan emberi értelemre, mert ismerős, szilárd jelenben vannak. De mindennek hiánya oktalanul támad a filozófia ellen, vagy inkább valamilyen fantasztikus, üres kép ellen, amelyet a tudatlanság alkot magának róla és hitet el magával, nincs előtte semmi, amin tájékozódhatnék s így teljesen a határozatlanban, üresben és ennélfogva értelmetlenben mozog. — Másutt vállaltam azt a nem örvendetes és terméketlen feladatot, hogy néhány hasonlóan, szenvedélyből és tudatlanságból szőtt jelenséget világítsak meg csupasz meztelenségében.

Nemrég úgy tünhetett volna föl, mintha a teológia, sőt a vallásosság részéről komolyabb, szélesebbkörü tudományos vizsgálódást kezdeményeznének Istenről, isteni dolgokról és az észről. De mindjárt a mozgalom kezdete elejét vette minden reménynek ; mert *személyeskedésekből* indult ki, és sem a vádló jámborság igénye, sem pedig a szabad ész megtámadott igénye nem emelkedett föl a *dologhoz*, még kevésbbé ahhoz a tudathoz, hogy a dolog megvitatása céljából a filozófia talajára kell lépni. Ama személyes támadás nagyon különleges vallási külsőségek alapján azzal a roppant orcátlansággal jelentkezett, hogy a maga abszolút hatalmánál fogva el akarta vitatni egyesek keresztényi érzületét, hogy így a világi és örök elvetettség pecsétjét nyomja reájuk. *Dante*[16] az isteni költészet lelkesedésében megengedte magának, hogy Péter kulcsát kezelje, és sok, ámde már halott kortársát, még pápákat és császárokat is, a pokol kárhozatára ítélt. Valamelyik újabb filozófia ellen azt a meggyalázó vádat emelték, hogy benne az emberi egyén Istennek teszi meg magát ; de ilyen szemrehányást érdemlő hamis következménnyel szemben egészen más, igazi orcátlanság az, hogy valaki világbíróként viselkedik, egyes emberek keresztény érzületét vonja kétségbe és ezzel a legbelsőbb megvetést mondja ki rájuk. Ennek az abszolút hatalomnak sibboletje *Krisztus Urunk neve* és az a *kijelentés*, hogy az Úr ezeknek a bíráknak szívében lakozik. Krisztus mondja (Máté 7, 20) : „Az ő gyümölcseikről ismeritek meg őket", a megvetés és kárhoztatás roppant orcátlansága azonban nem jó gyümölcs. Továbbá azt mondja : „Nem minden, aki ezt mondja nékem :

Uram! Uram! megyen be a mennyek országába ; sokan mondják majd nékem ama napon : *Uram, Uram,* nem a te nevedben prófétáltunk-é? nem a *te nevedben* űztünk-é ördögöket? nem cselekedtünk-é sok hatalmas dolgot a *te nevedben?* akkor vallást teszek majd nékik : *sohasem ismertelek titeket, távozzatok tőlem, ti gonosztevők!*" Azok, akik kijelentik, hogy a keresztény érzület kizárólagos birtokában vannak és másoktól ezt a bennük való hitet követelik, nem vitték az ördögűzésig, sőt sokan közülük, mint a prevorsti jósnő hívői, azzal kevélykedtek, hogy jó viszonyban vannak a kísértetek gyülevész népével és tiszteletet éreznek iránta, a helyett, hogy elűznék és száműznék egy kereszténységellenes szolgai babonának e hazugságait. Éppígy nem tudnak bölcseséget beszélni és teljességgel képtelenek a megismerés és tudomány nagy tetteit cselekedni, holott ez volna hivatásuk és kötelességük ; tudományosság még nem tudomány. Hosszadalmasan foglalatoskodva a hit közömbös külsőségeinek tömegével, a hit tartalma tekintetében annál aszottabban állnak meg Krisztus Úrunk nevénél és szándékosan és ócsárolva elutasítják annak a tanításnak kialakítását, amely a keresztény egyház hitének alapja. Mert a szellemi, teljességgel gondolkodó és tudományos kifejtés megzavarná, sőt megtiltaná és megsemmisítené önhittségüket, amely szubjektív módon azt a szellemtelen, a jóban terméketlen, csak a gonosz gyümölcsökben gazdag kijelentést hangoztatja, hogy a keresztény érzület birtokában vannak és azt kizárólagosan birtokolják. — Ezt a szellemi kifejtést az Írás a leghatározottabb tudattal úgy különbözteti meg a puszta hittől, hogy ez csak általa válik *igazsággá.* „Aki *hisz* énbennem, mondja Krisztus (János 7, 38), *élő víznek folyamai* ömlenek annak belsejéből". Ezt azonban mindjárt a 39. v. akként magyarázza, hogy nem a Krisztus időbeli, érzéki, jelenvaló személyiségének van meg ez a hatása, Krisztus még nem az igazság mint olyan. Ez a 39. v. a hitet úgy határozza meg, hogy Krisztus azt a *Lélekről* mondta, „amelyet *veendők* valának az ő benne *hívők;* mert *még nem vala* Szentlélek, mivelhogy Jézus *még nem dicsőítteték* meg ;" — Krisztusnak még meg nem dicsőített alakja, az akkor időben érzékileg jelenvaló, vagy később így elképzelt személyiség, ami tartalmilag ugyanaz, a hit közvetlen tárgya. Ebben a jelenvalóságban Krisztus maga nyilatkoztatta ki szóbelileg tanítványainak a maga örök természetét és azt a rendeltetését, hogy kiengesztelje Istent önmagával és az embert ő vele, kinyilatkoztatta az üdvözülés útját és az erkölcstant, s a tanítványoknak őbenne való hite mindezt magában foglalja. Mindamellett ezt a hitet, noha megvolt benne a legerősebb

bizonyosság, csak kezdetnek és feltételt alkotó alapnak, még be nem fejezettnek nyilvánították ; akik így hisznek, azokban még nincs jelen a Szentlélek, ezt csak „*veendők*" — a Szentlélek, amely maga az igazság és minden igazsághoz vezet, későbbi a hitnél. De azok megállnak az ilyen bizonyosságnál, a föltételnél ; az a bizonyosság azonban, amely maga is csak szubjektív, csak a *kijelentés* szubjektív gyümölcsét hozza formálisan és benne a gőg, a gyalázás és kárhoztatás gyümölcsét. Az Írás ellenére állnak meg ama bizonyosságnál, holott a Szentlélek az ismeret kifejtése és csak ő az igazság.

A tudományos és általában szellemi tartalomnak ebben a kopárságában ez a jámborság osztozik azzal, amit közvetlenül vádjának és kárhoztatásának tárgyává tesz. Az értelmi fölvilágosodás a maga formális, elvont, tartalmatlan gondolkodásával éppúgy megfosztotta a vallást minden tartalmától, mint ama jámborság a hitnek az Uram, Uram sibboletjére való korlátozásával. Itt egyik sincs előnyben a másikkal szemben ; ha pedig összeütköznek egymással, akkor nincs anyag, amelyben érintkeznének és közös talajra juthatnának s megtalálhatnák a vizsgálódás, valamint megismerés és igazság lehetőségét. A fölvilágosodott teológia megmaradt a maga formalizmusában, tudniillik abban, hogy hivatkozott a lelkiismereti *szabadságra*, gondolat*szabadságra*, tan*szabadságra*, sőt az észre és tudományra. Az ilyen szabadság mindenesetre a szellem *végtelen jogának* kategóriája s az igazságnak másik *különleges föltétele* amaz első, a hit mellett. Ámde, hogy az igazi és szabad lelkiismeret *minő* észszerű meghatározásokat és törvényeket tartalmaz, hogy *a* szabad hitnek és gondolkodásnak mi a *tartalma* és mit tanít, ezt a materiális pontot óvakodtak érinteni és megálltak a negatívumnak ama formalizmusánál és annál a szabadságnál, hogy tetszésük és vélekedésük szerint értelmezzék a szabadságot, úgyhogy általában a tartalom maga közömbös. Azért sem tudtak valamilyen tartalomhoz jutni, mert a keresztény közösséget egy tanfogalom, egy hitvallás köteléke kell hogy egyesítse és állítólag még mindig egyesíti is ; ezzel szemben az értelem poshadt, nem élő, racionalisztikus vizének általánosságai és elvontságai nem engedik meg egy magában meghatározott, kialakult keresztény tartalomnak és tanfogalomnak különlegességét. A többiek ellenben az Uram ! Uram ! nevet hangoztatva, teljesen szabadon utasítják el a hit tökéletesítését szellemmé, tartalommá és igazsággá.

Így a gőg, gyűlölködés és személyeskedés, valamint az üres általánosságok nagy port vertek ugyan föl, de ez terméketlenség-

gel van megverve, nem tartalmazhatta a dolgot, nem vezethetett tartalomhoz és megismeréshez. — A filozófia megelégedhetett azzal, hogy elmellőzték; kívül van amaz orcátlanságok, mind a személyeskedések, mind az elvont általánosságok területén s ilyen talajra vonszolva, csak kellemetlenséget és sikertelenséget várhatott volna.

Mivel az emberi természet legnagyobb és föltétlen érdekéből kihullott a mély és gazdag tartalom, s a vallásosság, a jámbor és a reflektáló egyaránt, odajutott, hogy tartalom nélkül találja meg a legfőbb kielégülést, azért a filozófia esetleges, szubjektív szükséglet lett. Ama föltétlen érdekekre nézve a vallásosságnak mind a két neme, mégpedig egyedül az okoskodás segítségével, úgy rendezkedett be, hogy kielégülésükhöz nincs többé szükség a filozófiára; sőt azt hiszik róla, mégpedig jogosan, hogy zavarólag hat amaz újonnan teremtett kielégülésre és az ilyen szükre vont megnyugvásra. A filozófia így teljesen az alany szabad szükségletétől van függővé téve; nincs semmi, ami reá kényszerítené, inkább úgy van, hogy ennek a szükségletnek, ahol megvan, gyanúsításokkal és intelmekkel szemben kell állhatatosnak lennie; csak mint belső szükségszerűség létezik, amely erősebb az alanynál és nyugtalanul űzi szellemét, „hogy győzedelmeskedjék" és méltó gyönyört szerezzen az ész ösztönének. Így, minden tekintély ösztönzése nélkül, a vallási tekintélyé nélkül is, sőt fölöslegesnek és veszedelmes vagy legalábbis aggályos fényűzésnek nyilvánítva, a foglalkozás e tudománnyal annál szabadabban egyedül a dolog és az igazság érdekén áll. Ha, mint Aristoteles mondja, a teória a legboldogítóbb, és a jó között a *legjobb*, akkor azok, akik a gyönyör részesei, tudják, mit jelent számukra szellemi természetük szükségszerűségének kielégítése: tartózkodhatnak attól, hogy másokkal szemben ily irányú követelményeket támasszanak s meghagyhatják őket szükségleteiknél és azoknál a kielégítéseknél, amelyeket számukra találtak. Fentebb szóltam a hivatlan odatódulásról a filozófia munkájához; ahogyan az annál hangosabban zajlik, minél kevésbbé alkalmas a benne való részvételre, úgy az alaposabb, mélyebb részvétel magánosabb és kifelé csendesebb; a hiúság és felületesség hamar készen van és siet beleszólni; azonban a komolyság egy magában nagy dolog iránt, amely csak a fejlődés hosszú és nehéz munkájával tud magának eleget tenni, hosszan elmerül benne zajtalan foglalkozással.

Ez az enciklopédikus vezérfonal fent megadott rendeltetése értelmében nem teszi könnyűvé a filozófia tanulmányát; második

kiadásának gyors elkelése mégis azt a megnyugvást adta nekem, hogy azt látom, a felületesség és hiúság hangoskodása mellett egy csendesebb, jutalmazóbb részvétel is folyt. Ezt kívánom most ennek az új kiadásnak is.

Berlin, 1830. szeptember 19-én.

HEGEL BESZÉDE HALLGATÓIHOZ

berlini előadásainak megkezdésekor 1818. október 22-én.

Uraim !

Amidőn ma először lépek fel az itteni egyetemen a filozófia tanítójának tisztében a király őfelsége kegyes meghívására, engedjék meg, hogy előrebocsássam ezt az előszót arról, hogy különösen kívánatosnak és örvendetesnek tartottam mind azt, hogy éppen ebben az időpontban, mind azt, hogy ezen a helyen kezdjek szélesebbkörű főiskolai működést. Ami az időpontot illeti, úgy látszik, bekövetkeztek azok a körülmények, amelyek között a filozófia ismét figyelmet és szeretetet várhat s ez a majdnem elnémult tudomány ismét megszólalhat. Mert kevéssel ezelőtt egyrészt az idő kényszerűsége, amely a mindennapi élet kis érdekeinek oly nagy fontosságot adott, másrészt a valóság nagy érdekei, az az érdek és azok a küzdelmek, hogy mindenekelőtt helyreállítsuk és megmentsük a népélet és az állam politikai egészét, annyira igénybe vették a szellem minden képességét, valamennyi rendnek erejét, valamint a külső eszközöket, hogy a szellem belső élete nem találhatott nyugalmat. A világszellem, a valóságban annyira elfoglalva és kifelé kényszerülve, nem fordulhatott befelé és önmaga irányában, hogy tulajdonképeni hazájában önmagát élvezhesse. Miután a valóságnak ez a folyama megtört s a német nemzet általában megmentette nemzetiségét, minden eleven élet alapját, bekövetkezett az az időpont, hogy az államban a valóságos világ uralma mellett a gondolat szabad birodalma is önállóan felvirágozhatik. S általában a szellem hatalma annyira érvényre jutott, hogy csak az eszmék és ami az eszméknek megfelelő, tarthatják most fenn magukat, s hogy annak, ami érvényesülni akar, a belátás és a gondolat előtt kell magát igazolnia. S különösen ez az állam,

amely most befogadott engem, szellemi túlsúlyával szerezte meg súlyát a valóságban és a politikában s lett hatalomban és önállóságban egyenrangú oly államokkal, amelyek külső eszközökben fölötte álltak volna. Itt a műveltség és a tudományok virágzása magának az államéletnek egyik mozzanata. Az itteni egyetemen, a középpont egyetemén, minden szellemi műveltség és minden tudomány és igazság középpontjának, a filozófiának is meg kell találnia helyét és jeles művelését. — Azonban nemcsak a szellemi élet általában egyik alapeleme ez állam existenciájának, hanem közelebbről, megkezdődött magasabb értelemben a népnek, fejedelmével egyetemben, ama nagy küzdelme önállóságáért, idegen lelketlen zsarnokság megsemmisítéséért, lelki szabadságáért. A szellem erkölcsi hatalma az, amely energiájában érezte magát, kitűzte zászlaját s ezt az érzését mint a valóság erejét és hatalmát juttatta érvényre. Megbecsülhetetlennek kell tartanunk, hogy a mi nemzedékünk ebben az érzésben élt, cselekedett és működött, oly érzésben, amelyben összpontosult minden, ami jogos, erkölcsös és vallásos. Ilyen mély és mindent átfogó működésben a szellem fölemelkedik a maga méltóságához, az élet lapossága és az érdekek léhasága elpusztul s a belátás és a vélekedések felületessége meztelenségében áll előttünk és eltűnik. Ez a mélyebb komolyság, amely a lelket általában megszállja, a filozófiának is igazi talaja. Szembenáll a filozófiával egyrészt az ügyesbajos és napi érdekekben való elmerültség, másrészt a vélemények hiúsága. A hiúság megszállta lélek nem ad teret magában az észnek, mert ez nem a sajátját keresi. Ennek a hiúságnak a maga semmiségében el kell párolognia, ha az embernek szükségletévé lett a szubsztanciális tartalomra való törekvés, ha annyira jutott, hogy csak ilyen tartalom érvényesülhet. Ilyen szubsztanciális tartalomban azonban megláttuk a kort, megláttuk annak a magnak alakulását, amelynek továbbfejlesztése minden irányban, a politikai, erkölcsi, vallási, tudományos élet irányában, a mi korunkra vár.

Hivatásunk és feladatunk ama szubsztanciális alap filozófiai fejlődésének ápolása, amely újonnan megifjodott és megerősödött. Megifjodásának, amely legközelebbi hatását és megnyilatkozását a politikai valóságban mutatta meg, további jelensége a nagyobb erkölcsi és vallási komolyság, az alaposságnak és megbízhatóságnak általában az a követelménye, amely az életnek valamennyi viszonya felé fordult. A legalaposabb komolyság önmagában az igazság megismerésének komolysága. Ez a szükséglet, amelyben a szellemi természet a pusztán érzőtől és élvezőtől különbözik,

épp ezért a szellem legmélyebb sajátsága s lényegileg általános szükséglet. Részben az idők komolysága gerjesztette fel mélyebben, részben közelebbi tulajdona a német szellemnek. Ami a németeknek a filozófia művelésében való kiválóságát illeti, nevezetesen e studium állapota és e név jelentése más nemzeteknél azt mutatja, hogy a név még fenntartotta magát náluk, de értelme megváltozott s hogy a dolog elfajult és eltűnt, mégpedig úgy, hogy emlék és sejtelem is alig maradt róla. Ez a tudomány a németekhez menekült és már csak bennük él tovább. Mireánk van bízva e szent fény őrzése, a mi hivatásunk annak ápolása és táplálása s a gondoskodás arról, hogy az ember legfőbb birtoka, lényének öntudata, ki ne aludjék és el ne vesszen. De még Németországban is ujjászületése előtt a korábbi idő laposság odáig jutott, hogy hite és kijelentése szerint azt találta és be is bizonyította, hogy az igazság megismerése lehetetlen ; Isten, a világnak és a szellemnek lényege, e szerint érthetetlen, fölfoghatatlan ; a szellemnek meg kell állnia a vallásnál, a vallásnak pedig a hitnél, érzésnél és sejtésnél, észszerű tudás nélkül. Nem ismerjük meg az abszolútumnak, Istennek és annak természetét, ami a természetben és szellemben igaz és abszolút, hanem egyrészt csak azt a negatívumot, hogy semmi igazat meg nem ismerhetünk, hanem egyedül a nem-igaz, időbeli és mulandó élvezi mintegy a megismerés előnyét — másrészt megismerjük, ami tulajdonkép alája tartozik, a külsőlegest, tudniillik a történetit, az esetleges körülményeket, amelyek között az állítólagos megismerés megjelent, és az ilyen ismeretet éppen csak valami történetinek kell venni és ama külsőleges szempontokból kritikailag és tudományosan kell vizsgálni, de tartalmát nem lehet komolyan kutatni. Annyira jutottak, mint Pilátus, a római prokonzul ; amikor hallotta, hogy Krisztus kimondja az *igazság* szót, azzal a kérdéssel válaszolt reá : mi az igazság? mint aki már tisztában van e szó értelmével és tudja, hogy az igazságot nem lehet megismerni. Így azt, ami ősidőktől fogva a leggyalázatosabb és legméltatlanabb dolog számba ment, az igazság megismeréséről való lemondást, a mi korunk a szellem legfőbb diadalává emelte. Az ész miatt való kétségbeesés, amikor idáig jutott a dolog, még fájdalommal és bánattal volt kapcsolatos, de csakhamar a vallási és erkölcsi könnyelműség, azután meg a tudásnak az a laposság és sekélyessége, amely fölvilágosodásnak nevezte magát, egészen nyiltan elismerték tehetetlenségüket és abba helyezték gőgjüket, hogy alaposan megfeledkeztek magasabb érdekekről ; végül pedig az úgynevezett kritikai filozófia az örök és isteni e nem-tudásának jó lelkiismeretet

csinált azzal a kijelentéssel, hogy *bebizonyította*, hogy az örökről és isteniről nem tudhatunk meg semmit. Sőt ez az állítólagos megismerés merészkedett magát filozófiának nevezni, s a tudás, valamint a jellem sekélyessége semmit sem látott szívesebben és semmitsem ragadott meg oly készségesen, mint a tudatlanságnak ezt a tanát, amely épp ezt a sekélyességet és sivárságot mondotta kiválónak, minden értelmi törekvés céljának és eredményének. Az igaznak nem tudása és csak időbeli és esetleges megjelenésének — csak a *semmisnek* megismerése, ez a *semmiség* terpeszkedett el a filozófiában és terpeszkedik el benne a mi időnkben is és viszi a nagy szót. Azt lehet mondani, mióta a filozófia kezdett kitűnni Németországban, ez a tudomány sohasem állt oly rosszul, hogy ilyen nézet, ilyen lemondás az észszerű megismerésről ennyire követelődzően lépett volna föl és ennyire elterjedt volna — olyan nézet, amely még az előző korszakból vonszolta át magát a mi időnkbe és annyira ellentmond a megbízhatóbb érzésnek, az új szubsztanciális szellemnek. Egy megbízhatóbb szellemnek ezt a hajnalhasadását köszöntöm és szólítom, csakis vele van dolgom, amikor azt állítom, hogy a filozófiának kell, hogy tartalma legyen, és amikor ezt a tartalmat ki akarom fejteni Önök előtt. De általában hívom itt az ifjúság szellemét: mert az ifjúság az élet szép szaka, amely még nem fogódott el a szükség korlátolt céljának rendszerében, és magában egy érdek nélküli tudományos foglalkozás szabadságára képes ; éppúgy nem fogódott el a hiúság negatív szellemében, egy pusztán kritikai tevékenység tartalmatlanságában. Egy még egészséges szívnek megvan az a bátorsága, hogy igazságot követeljen s az igazság birodalma az, amelyben a filozófia otthonos, amelyet ő épít föl s amelynek mi tanulmányozása által részeseivé leszünk. Ami az életben igaz, nagy és isteni, az *eszme* által az ; a filozófia célja az eszmének igaz alakjában és általánosságában való megragadása. A természetet megköti az, hogy az észt csak szükségszerűséggel valósítja meg; de a szellem birodalma a szabadság birodalma. Minden, ami összetartja az emberi életet, aminek értéke és érvénye van, szellemi természetű, és a szellemnek ez a birodalma egyedül az igazság és jog tudata által, az eszmék megragadása által létezik.

Kívánom és remélem, hogy azon az úton, amelyre léptünk, sikerül majd megnyernem és kiérdemelnem az Önök bizalmát. Egyelőre azonban nem igényelhetek mást, mint azt, hogy bízzanak a tudományban, higgyenek az észben s bízzanak és higgyenek önmagukban. Az igazság bátorsága, a hit a szellem hatalmában a filozófiai tanulmány első föltétele ; az ember tisztelje önmagát

s a legmagasabbra tartsa magát méltónak. A szellem nagyságáról és hatalmáról nem gondolkodhatik elég magasztosan. A világegyetem elzárt lényegének magában nincs ereje ahhoz, hogy ellenállhasson a megismerés bátorságának, meg kell nyílnia előtte s eléje kell tárnia gazdagságát és mélységeit és át kell adnia neki élvezetére.

BEVEZETÉS

ELSŐ RÉSZ

A LOGIKA TUDOMÁNYA

BEVEZETÉS

1. §

A filozófia híján van annak az előnynek, amely a többi tudománynak javára válik, hogy *tárgyait* közvetlenül a képzettől elismerteknek, s éppúgy a megismerés *módszerét* a kezdet és a továbbhaladás számára már elfogadottnak *feltételezhetné*. Tárgyai közösek ugyan a vallással. Mind a kettőnek az *igazság* a tárgya, mégpedig a legmagasabb értelemben — abban, hogy *Isten* az igazság s *egyedül* ő az igazság. Mind a kettő továbbá a végesnek területéről szól, a *természetről* és az *emberi szellemről*, vonatkozásukról egymásra és Istenre mint igazságukra. A filozófia tehát bizonyos *ismerősséget* feltételezhet a tárgyaival, sőt *kell* is ilyet s azonfelül bizonyos érdeklődést iránt uk feltételeznie — már csak azért is, mert *képzeteket* a tudat időbelileg előbb alkot magának a tárgyakról, mintsem *fogalmakat*, sőt a *gondolkodó* szellem csak a képzetalkotáson *keresztül* és *feléje* fordulva halad tovább a gondolkodó megismeréshez és megértéshez.

De a gondolkodó szemlélődésben csakhamar nyilvánvaló lesz, hogy magában foglalja azt a követelményt, hogy tartalmának *szükségszerűségét* mutassa meg, hogy tárgyainak már létét is, meghatározásait is *bebizonyítsa*. Amaz ismerősség e tárgyakkal így elégtelennek, *előföltevések* és *kijelentések* tétele vagy érvényesekként való elismerése pedig megengedhetetlennek látszik. De ezzel fellép egyúttal a *kezdés* nehézsége, mert egy kezdet, mint *közvetlen* valami, előföltevéssel jár, vagy helyesebben, ő maga előföltevés.

2. §.

A filozófiát általában mint a tárgyak *gondolkodó szemléletét* lehet meghatározni. Ha azonban helyes az (s bizonyára helyes), hogy az *embert* a gondolkodás különbözteti meg az *állattól*, akkor

minden emberi azáltal és egyedül azáltal emberi, hogy a gondolkodás hozza létre. Mivel azonban a filozófia a gondolkodásnak sajátos módja, az a módja, amely azt megismeréssé és megértő megismeréssé teszi, azért a filozófiai gondolkodás bizonyára *különbözik* is a minden emberiben tevékeny, sőt az emberit épp emberivé tevő gondolkodástól, bármennyire azonos is vele és *magánvalósága* szerint csak *egy* gondolkodás. Ez a különbség ahhoz kapcsolódik, hogy a tudatnak a gondolkodás által megokolt, emberi tartalma elsősorban nem a *gondolat formájában jelenik meg*, hanem mint érzés, szemlélet, képzet — oly *formákban*, amelyeket *a* gondolkodástól *mint formától* meg kell különböztetni.

Régi* előítélet, útszélivé lett tétel, hogy az embert a gondolkodás különbözteti meg az állattól; útszélinek tetszhetik, de különösnek is tetszhetnék, ha szükséges volna ily régi hitre emlékeztetni. Szükségesnek lehet azonban ezt tartani a jelenkor előítélete közepett, amikor *érzést* és *gondolkodást* úgy elválasztanak egymástól, hogy állítólag ellentétesek, sőt annyira ellenségesek, hogy az érzés, különösen a vallásos, a gondolkodás által tisztátalanná, visszássá lesz, talán meg is semmisül, a vallásnak és vallásosságnak pedig nem a gondolkodásban van a gyökere és helye. Az ilyen szétválasztásnál elfelejtik, hogy egyedül az ember képes vallásra, az állatnak ellenben nincs vallása, mint ahogy joga és erkölcsisége sincs.

Akik a vallásnak a gondolkodástól való amaz elválasztását vallják, azoknak az a gondolkodás szokott szemük előtt lebegni, amelyet mint *elmélkedést* lehet megjelölni, — a *reflektáló* gondolkodás, amelynek *tartalma gondolatok* mint olyanok s amely gondolatokat tudatosít. Az a hanyagság, hogy nem ismerik és nem veszik figyelembe azt a különbséget, amelyet a filozófia a gondolkodásra nézve határozottan megállapított, idézi elő a legvadabb képzeteket és szemrehányásokat a filozófia ellen. Mivel csak az embernek van vallása, joga és erkölcsisége, mégpedig egyedül azért, mert gondolkodó lény, azért abban, ami vallási, jogi és erkölcsi — legyen az érzés, hit vagy képzet — a *gondolkodás* éppenséggel nem volt tétlen; tevékenysége és produkciói *jelenvalók* benne és *bennefoglaltatnak*. Ámde más dolog, hogy ilyen, a *gondolkodástól meghatározott és áthatott* érzéseink és képzeteink vannak, s más, hogy *róluk való gondolataink* vannak. Az *elmélkedés* létrehozta gondolatok a tudat ama módjairól alkotják

* A rövidebb sorokkal szedett szövegrészek a könyv folyamán Hegel magyarázó, illusztráló *Megjegyzései* (Anmerkungen) az illető §-hoz. *(A fordító.)*

azt, ami magában foglalja a reflexiót, okoskodást s hasonlót, meg a filozófiát is.

Megtörtént itt, s még gyakrabban az a félreértés forgott fönn, hogy az ilyen *elmélkedést* feltételnek, sőt az egyetlen útnak mondották, amelyen az örök és igaz képzetéhez és igaznaktartásához jutunk. Így pl. a (most már csak *hajdani) metafizikai bizonyítékokat Isten létezésére nézve* úgy mutatták be, hogy, vagy mintha, lényegileg és egyedül ismeretük és a róluk való meggyőződés hozhatná létre a hitet és a meggyőződést Isten létezéséről. Ez éppolyan állítás volna, mintha azt mondaná valaki, hogy mindaddig nem ehetünk, amíg meg nem szereztük az élelmiszerek kémiai, növény- vagy állattani meghatározásainak ismeretét, s hogy addig kell várnunk az emésztéssel, amíg nem végeztünk anatómiai és fiziológiai tanulmányokat. Ha így állna a dolog, ezek a tudományok a maguk területén, csakúgy mint a filozófia a magáén, persze sokat nyernének hasznosságban, sőt hasznosságuk az abszolút és általános nélkülözhetetlenségig fokozódnék ; még valószínűbb azonban, hogy valamennyien a helyett, hogy nélkülözhetetlenek volnának, nem is léteznének.

3. §.

A tudatunkat eltöltő *tartalom*, bármily természetű is, teszi az érzelmek, szemléletek, képek, képzetek, a célok, kötelességek stb. s a gondolatok és fogalmak *meghatározottságát*. Érzelem, szemlélet, kép stb. ennyiben *formái* az ilyen tartalomnak, amely *egy és ugyanaz* marad, akár érezzük, szemléljük, képzeljük, akarjuk, akár *csak* érezzük, vagy pedig gondolatok belevegyítésével érezzük, szemléljük stb., vagy egészen *vegyítetlenül* gondoljuk. E formák valamelyikében, vagy többek vegyítésében a tartalom a tudat *tárgya*. Ebben a tárgyiságban azonban *e formák meghatározottságai is a tartalomhoz csatlakoznak;* úgyhogy e formák mindegyike szerint látszólag külön tárgy keletkezik, s ami magában véve ugyanaz, különböző tartalomnak tetszhetik.

Mivel az érzelem, a szemlélet, a vágy, az akarat stb. meghatározottságait, amennyiben *tudunk* róluk, általában *képzeteknek* nevezik, általánosságban azt lehet mondani, hogy a filozófia *gondolatokat, kategóriákat,* közelebbről pedig *fogalmakat* tesz a képzetek helyébe. A képzeteket általában a gondolatok és fogalmak *metafórának* lehet tekinteni. Azzal azonban, hogy képzeteink vannak, még nem ismerjük jelentőségüket a gondolkodás számára, sem pedig a nekik megfelelő gondolatokat

és fogalmakat. Megfordítva is, más dolog az, hogy gondolataink és fogalmaink vannak, s megint más, hogy tudjuk, melyek a nekik megfelelő képzetek, szemléletek, érzelmek. — Egyik oldala annak, amit a filozófia *érthetetlenségének* neveznek, erre vonatkozik. A nehézség egyrészt az elvont gondolkodásra való képtelenségben van, amely magában véve csupán *szokatlanság*, vagyis abban, hogy az emberek képtelenek tiszta gondolatokat megrögzíteni és bennük mozogni. Mindennapi tudatunkban a gondolatok érzéki és szellemi megszokott anyaggal tapadnak össze és egyesülnek, s az elmélkedésben, reflektálásban és okoskodásban *vegyítjük* az érzelmeket, szemléleteket, képzeteket gondolatokkal (minden, egészen érzéki tartalmú tételben : ez a levél zöld, már kategóriák, *lét*, *egyediség*, vannak belevegyítve). Más dolog azonban magukat a gondolatokat vegyítetlenül tárgyul venni. — Az érthetetlenség másik része az a türelmetlenség, hogy az emberek mint képzetet akarják látni azt, ami mint gondolat és fogalom van a tudatban. Előfordul az a kifejezés, hogy az ember nem tud mit *gondolni* egy megragadott fogalomnál ; egy fogalomnál nincs egyéb gondolnivaló, mint maga a fogalom. Ama kifejezés értelme azonban az, hogy az emberek vágyódnak egy már *ismert*, *megszokott képzet* után; a tudat úgy van, mintha képzet híján a talajt vesztené el lába alól, amelyen egyébként szilárdan és otthonosan megáll. A fogalmak tiszta régiójába helyezve, nem tudja, hol van a világban. — *A legérthetőbbeknek* tehát azokat az írókat, prédikátorokat, szónokokat stb. tartják, akik olvasóiknak vagy hallgatóiknak olyan dolgokat mondanak, amelyeket már könyv nélkül tudnak, amelyek nekik megszokottak és *maguktól értetődők*.

4. §.

Közönséges tudatunkra vonatkozóan a filozófiának mindenekelőtt az volna a feladata, hogy kifejtse, vagy fel is ébressze, *sajátos megismerésmódjának szükségletét*. A vallás tárgyaira vonatkozóan azonban, az *igazságra* nézve általában, ki kellene mutatnia, hogy magától *képes* megismerésükre ; ha pedig kiderül *a vallási képzetektől való különbözősége*, erre nézve *igazolnia* kellene eltérő meghatározásait.

5. §.

Hogy előre is megértessük az említett különbséget s vele összefüggően azt a belátást, hogy tudatunk igazi *tartalma megmarad*, ha lefordítjuk a gondolat és fogalom formájára, sőt csak

így helyezzük sajátos megvilágításába, egy másik *régi előítéletre* emlékeztethetünk, t. i. arra: hogy megtudjuk, mi *igaz* van a tárgyakban és eseményekben, úgyszintén érzelmekben, szemléletekben, véleményekben, képzetekben stb., ahhoz *elmélkedés* szükséges. Az elmélkedés azonban mindenesetre legalábbis azt műveli, hogy az érzelmeket, képzeteket stb. *gondolatokká* változtatja.

Amennyiben a filozófia csak a *gondolkodást* veszi igénybe munkájának sajátos *formájához*, minden ember pedig természettől fogva tud gondolkodni, ez absztrakció révén, amely elhagyja a 3. §-ban jelzett különbséget, az ellenkezője áll be annak, amit előbb panaszképpen említettünk a filozófia *érthetetlenségéről*. Ez a tudomány sűrűn tapasztalja azt a megvetést, hogy olyanok is, akik nem foglalkoztak vele, kifejezik azt a képzelődésüket, hogy ők természettől fogva *értenek* a filozófiához, s közönséges műveltségük mellett is, főleg vallásos érzelmeikből kifolyólag, képesek filozofálni és a filozófiáról ítélkezni. Az emberek megengedik, hogy a többi tudományt előbb tanulmányozni kell, hogy ismerjük őket, s csak az ilyen ismeret jogosít fel arra, hogy ítéletünk legyen róluk. Megengedik, hogy a cipőkészítéshez előző tanulás és gyakorlat szükséges, noha minden embernek van lába, amely mértékül szolgálhat, meg keze és benne a természetes ügyesség a kellő munkához. Csak magához a filozofáláshoz nincs szükség állítólag az efféle tanulmányra, tanulásra és fáradozásra. — Ezt a kényelmes felfogást megerősíti a legújabb időkben a közvetlen tudásról, a szemlélet által való tudásról szóló tanítás.

6. §.

Másfelől éppoly fontos, hogy a filozófia tisztában legyen azzal, hogy tartalma nem más, mint az élő szellem területén eredetileg létrehozott és magát létrehozó, *a világgá*, a tudat külső és belső világává tett tartalom — hogy tartalma *a valóság*. Ennek a tartalomnak legközelebbi tudatát *tapasztalatnak* nevezzük. A világ értelmes szemlélete máris különböztet a között, ami a külső és belső létezés tág birodalmából csak *jelenség*, múló és jelentéktelen, s a között, ami magában igazán a *valóság* nevét érdemli. Mivel a filozófia ennek az egyazon tartalomnak más tudatosodásától csak formájában különbözik, azért egyezése a valósággal és tapasztalattal szükségszerű. Sőt ez az egyezés legalábbis külső próbakövéül tekinthető egy filozófia igazságának, s a tudomány legfőbb végcéljául is azt kell tekinteni, hogy ez egyezés ismeretével kibékítse az öntudatos észt a *léttel bíró* ésszel, a valósággal.

A *Jogbölcseletemhez*[17] írott *Előszó*ban, a XIX. lapon, találhatók a következő tételek :

ami észszerű, az valóságos,
és ami valóságos, az észszerű.

Ezeket az egyszerű tételeket sokan feltűnőknek találták ; meg is támadták őket, mégpedig olyanok is, akikről nem tagadható, hogy van filozófiájuk s azonfölül bizonyára vallásuk is. A vallást szükségtelen ebben a vonatkozásban idézni, mivel tanításai az isteni világkormányzásról nagyon is határozottan fejezik ki ezeket a tételeket. Ami azonban a filozófiai értelmet illeti, annyi műveltséget fel kell tételezni az emberekről, hogy tudják, nemcsak hogy Isten valóságos — hogy a legvalóságosabb, hogy egyedül ő igazán valóságos, hanem azt is, formális tekintetben, hogy általában a létezés részben *jelenség*, s csak részben valóság. A mindennapi életben talán minden ötletet, a tévedést, a gonoszt s ami erre az oldalra tartozik, valamint minden, még annyira elsatnyult és mulandó exisztenciát is véletlenül *valóságnak* neveznek. De már a közönséges érzés számára egy esetleges exisztencia nem érdemli meg a valóságosnak súlyos nevét ; — esetleges az olyan exisztencia, amelynek nincs nagyobb értéke, mint a *lehetséges*nek, oly exisztencia, amely éppúgy *nem lehet*, mint ahogy van. De ha én beszéltem valóságról, magától lehetne arra gondolni, milyen értelemben használom ezt a kifejezést, mivel egy részletes *Logikában*[18] a valóságot is megtárgyaltam s pontosan megkülönböztettem mindjárt nemcsak az esetlegestől, aminek szintén van exisztenciája, hanem közelebbről a létezéstől, az exisztenciától és más meghatározásoktól is. — Az *észszerű valóságának* ellentmond már az a fölfogás, egyrészt hogy az eszmék, eszmények, nem egyebek kiméráknál s a filozófia ily agyrémek rendszere, másrészt megfordítva, hogy az eszmék és eszmények sokkal jelesebb dolgok, semhogy valóságuk lehetne, vagy éppúgy sokkal tehetetlenebbek, semhogy valóságra szert tehetnének. De a valóság lefejtését az eszméről különösen az értelem kedveli, amely absztrakcióinak álmait valami igaznak tartja, és hiú a *kellésre*. Ezt főleg politikai területen is szereti előírni, mintha a világ reá várt volna, hogy megtudja, milyennek *kell* lennie, de nem olyan ; ha olyan volna, amilyennek lennie kell, hol maradna kellésének koravén-bölcsesége? Ha kellésével útszéli, külsőleges és mulandó tárgyak, berendezések, állapotok stb. ellen fordul, amelyeknek teszem bizonyos kor, különös körök számára viszonylagosan nagy fontosságuk is

lehet, akkor igaza lehet, s ebben az esetben sok olyasmit találhat, ami nem felel meg általános helyes meghatározásoknak. Ki ne volna oly okos, hogy ne látna környezetében sokat, ami csakugyan nem olyan, amilyennek lennie kell? De ennek az okosságnak nincs igaza, ha azt képzeli, hogy az ilyen tárgyakkal és kellésükkel a filozófiai tudomány érdekein belül van. Ennek a tudománynak csak az eszmével van dolga, amely nem oly tehetetlen, hogy csak kellésre képes, nem pedig valóságra, s ennélfogva oly valósággal, amelyen ama tárgyak, berendezések, állapotok stb. csak a felszínes külsőt teszik.

7. §.

Minthogy az *elmélkedés* általában a filozófia elvét (a kezdet értelmében is) tartalmazza, s miután *önállóságában* ismét felvirágzott újabb időkben (a lutheri reformáció kora után), azért, mivel mindjárt kezdetben nem pusztán elvontan tartotta magát, mint a görög bölcselkedés kezdeteiben, hanem egyúttal a jelenségvilág mértéktelennek látszó anyagára vetette magát, a *filozófia* nevét adták mindannak a tudásnak, amely a szilárd mértéknek és *általánosnak* megismerésével foglalkozik a tapasztalati egyediségek tengerében, s a *szükségszerűnek*, a *törvényeknek* megismerésével az esetleges végtelen tömegének látszólagos rendetlenségében, s ezzel egyben *tartalmát* a külsőnek és belsőnek *saját* szemléletéből és észleletéből, a *jelenvaló* természetből, valamint a *jelenvaló* szellemből és az ember lelkéből merítette.

A *tapasztalat* elve azt a végtelenül fontos meghatározást tartalmazza, hogy egy tartalom elfogadása és igaznak-tartása végett az embernek magának *jelen* kell *lennie*, pontosabban, hogy az ilyen tartalmat *önmagának bizonyosságával* egyezőnek és egyesültnek találja. Neki magának ott kell lennie, akár csak külsőleges érzékeivel, vagy pedig mélyebb szellemével, lényeges öntudatával. — Ez az elv ugyanaz, amelyet manapság hitnek, közvetlen tudásnak, a külsőben és főleg a *saját* bensőnkben való kinyilatkoztatásnak neveztek. Mi azokat a tudományokat, amelyeket *filozófiának* neveztek, a kiindulópontjukról *tapasztalati* tudományoknak nevezzük. De a lényeges, amit céloznak és megteremtenek, *törvények*, *általános tételek*, egy *elmélet;* az előttünk lévőnek *gondolatai*. Így a *newtoni*[19] fizikát természetbölcseletnek nevezték. Másrészt pl. *Hugo Grotius*[20] a népek egymással szemben való történeti magatartásának összeállításával, s a közönséges okoskodás támogatásával, egy elméletet

állított fel, amelyet a külső közjog filozófiájának lehet nevezni. Az angoloknál általában a filozófia névnek még megvan ez a meghatározása ; *Newton* maradandóan a legnagyobb filozófus hírében áll ; még a műszerkészítők árjegyzékeiben is azokat a műszereket, amelyek nem a mágneses, elektromos készülék különös rovatába esnek, a hőmérőt, légsúlymérőt stb. *filozófiai instrumentumoknak* hívják ; persze nem egy fából, vasból stb. való összetételt, hanem egyedül a *gondolkodást* kellene a filozófia instrumentumának nevezni.* — Így különösen a legújabb időknek köszönhető tudományt, a politikai gazdaságtant, szintén filozófiának hívják ; mi *racionális* közgazdaságtannak vagy talán az *intelligencia* közgazdaságtanának szoktuk nevezni.**

8. §.

Ez a megismerés megnyugtató ugyan a maga területén, de *először is a tárgyaknak* még egy másik köre mutatkozik, amelyek nem foglaltatnak benne — *szabadság, szellem, Isten.* Nem azért nem találhatók azon a talajon, mert állítólag nem tartoznak a

* A Thomson[21] szerkesztésében megjelenő szemlének is ez a címe : *A filozófia* Évkönyvei, *vagy a kémia, ásványtan, mechanika, természetrajz, mezőgazdaság* és *művészetek* tára. — Ebből magától elképzelhető, milyen természetűek azok a matériák, amelyeket itt *filozófiaiaknak* hívnak. — Az újonnan megjelent könyvekről szóló hirdetések között nemrég egy angol újságban a következőt találtam : *The Art of Preserving the Hair, on Philosophical Principles, neatly printed in post 8., price 7 sh.* — A haj megőrzésének művészete, *filozófiai elvek alapján.* Csinos nyomásban. Nyolcadrét. Ára 7 shilling. — A haj megőrzésének *filozófiai* elvei valószínűleg kémiai, fiziológiai és hasonló elveket jelentenek.

** Angol államférfiak szájából, az általános közgazdasági elvekre való vonatkozásban, sűrűn hallható a *filozófiai* alapelvek kifejezés, nyilvános előadásokban is. Az 1825 febr. 2-án tartott parlamenti ülésen *Brougham* ama felirat alkalmából, amely a trónbeszédre való feleletnek volt szánva, így fejezte ki magát : «Az államférfiúhoz méltó és *filozófiai* alapelvek a szabad kereskedelemről — mert filozófiaiak kétségkívül — amelyeknek elfogadásához Ő Felsége ma szerencsét kívánt a parlamentnek». — De nemcsak ez az ellenzéki képviselő, hanem az évi lakomán, amelyet (ugyanabban a hónapban) a Hajótulajdonosok Társasága tartott *Charles Liverpool* első miniszter elnökletével, egyik oldalán Canning államtitkár, másikán Sir Charles Long, a hadsereg főpénztárosa — Canning államtitkár az őt felköszöntő beszédre válaszolva azt mondta : «Egy korszak kezdődött nemrég, amelyben a miniszteréknek hatalmukban volt ennek az országnak közigazgatására egy *mély filozófia* helyes elveit alkalmazni». Bárhogyan különbözik is az angol filozófia a némettől, ha másutt a filozófia nevét csak gúnynévként, vagy mint valami gyűlöletest használják, mindig örvendetes látni, hogy angol miniszterek azt tisztelettel ejtik ki.

tapasztalatra ; nem tapasztaljuk ugyan érzékileg őket, de minden, ami a tudatban van, tapasztalat tárgya — sőt ez tautológikus tétel — hanem mert ezek a tárgyak mindjárt *tartalmuknál* fogva végteleneknek mutatkoznak.

Régi tétel, amelyet tévesen *Aristotelesnek* szoktak tulajdonítani, mintha az filozófiájának álláspontját fejezné ki: *nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu;* — semmi sincs a gondolkodásban, ami nem volt az érzékben, a tapasztalatban. Csak félreértésnek tekinthető, ha a spekulatív filozófia ezt a tételt nem akarná elismerni. De megfordítva, ez a filozófia éppúgy azt fogja állítani: *nihil est in sensu, quod non fuerit in intellectu** — abban az egészen általános értelemben, hogy a νοῦς és mélyebb meghatározásban a *szellem*, a világ oka, s abban a közelebbi értelemben (l. 2. §), hogy a jogi, erkölcsi, vallási érzés: érzés s ennélfogva oly tartalmú tapasztalat, amelynek gyökere és székhelye csak a gondolkodásban van.

9. §.

Másodszor a szubjektív ész a *forma tekintetében* további kielégítését kívánja ; ez a forma a *szükségszerűség* általában (l. 1. §). Abban a tudományos módban, részint a benne foglalt *általános*, a nem stb. mint magában meghatározatlan, nem függ össze a *különössel* magában, hanem a kettő egymáshoz viszonyítva külsőleges és véletlen, mint ahogy az összekapcsolt különösségek is magukban kölcsönösen külsőlegesek és véletlenek. Részint a kezdetek mindenütt *közvetlenségek, találtak, előföltevések*. A szükségszerűség formája egyikükben sem talál kielégülést. Az elmélkedés, amennyiben e szükséglet kielégítésére irányul, a tulajdonképpeni filozófia, a *spekulatív gondolkodás*. Mint elmélkedésnek ennélfogva, amely amaz első elmélkedéstől a vele való *közössége* mellett egyúttal *különbözik* is, a közös formákon kívül *sajátlagos formái* is vannak s ezek közül az általános forma a *fogalom*.

A spekulatív tudomány viszonya a többi tudományhoz így csak abban van, hogy amaz az utóbbiak empírikus tartalmát nem mellőzi, hanem elismeri és felhasználja, éppúgy azt, ami általános ezekben a tudományokban, a törvényeket, a nemeket stb. elismeri és saját tartalmául alkalmazza, azonban e kategóriák sorába másokat is bevezet és érvényesít. A különbség ennyiben egyedül a kategóriák e változására vonatkozik.

* Semmi sincs az érzékben, ami nem volt a gondolkodásban. *(A fordító.)*

A spekulatív logika magában foglalja az előbbi logikát és metafizikát; megőrzi ugyanazokat a gondolatformákat, törvényeket és tárgyakat, de további kategóriákkal egyúttal továbbképezi és átalakítja.

A spekulatív értelemben vett *fogalomtól* meg kell különböztetni azt, amit rendesen fogalomnak neveztek. Az utóbbi egyoldalú értelemben állították, s ezer- meg ezerszer ismételték és előítéletté tették, hogy a végtelen nem ragadható meg fogalmakkal.

10. §.

A filozófiai megismerésmódnak ez a gondolkodása maga is igazolásra szorul mind szükségszerűsége, mind az abszolút tárgyak megismerésére való képessége tekintetében. Az ilyen belátás azonban maga is filozófiai megismerés, tehát *belül* esik a filozófián. *Előleges* magyarázat így nem volna filozófikus s nem lehetne több, mint előföltevések, kijelentések és okoskodások szövedéke — azaz véletlen állításoké, amelyekkel szemben éppoly jogosan az ellenkezőket lehetne kijelenteni.

A *kritikai* filozófiának[22] egyik főszempontja, hogy, mielőtt hozzáfogunk Isten, a dolgok lényege stb. megismeréséhez, előbb magát a *megismerés képességét* kell megvizsgálni, alkalmas-e ily teljesítményre; az *instrumentumot* kell előbb megismerni, mielőtt vállalkozunk arra a munkára, amelynek létre kell segítségével jönnie; ha elégtelen, minden fáradság hiábavaló tékozlás volna. — Ez a gondolat oly *tetszetősnek* látszott, hogy a legnagyobb csodálatot és *helyeslést* keltette, és a megismerést a *tárgyakra* irányuló érdeklődéséből és a velük való foglalkozásából önmagára, a formális elemre, vezette vissza. Ha azonban nem akarjuk magunkat szavakkal áltatni, könnyű belátni, hogy más instrumentumokat lehet ugyan egyéb módon is megvizsgálni és megítélni, mint ama munka szemügyrevétele által, amelyre rendelve vannak. De a megismerés vizsgálata nem történhetik másképp, csak a *megismerés útján;* ezt az úgynevezett szerszámot megvizsgálni nem egyéb, mint azt megismerni. Megismerni akarni azonban, *mielőtt* megismerünk, éppoly képtelen, mint ama skolasztikusnak bölcs szándéka, aki *úszni* akar tanulni, *mielőtt a vízbe merészkedik.*

Reinhold[23] fölismerte az ilyen vállalkozás zavarosságát és úgy akart rajta segíteni, hogy azt javasolta: egyelőre *hipotétikus* és *problematikus* bölcselkedéssel kell kezdeni s benne, nem tudni, hogyan, tovább kell haladni, mígnem kiderül, hogy

ezen az úton az *ősigazhoz* értünk el. Közelebbről tekintve, ez az út azonos a szokásos eljárással, tudniillik egy empírikus alap, vagy egy definícióba foglalt előleges föltevés elemzésével. Nyilvánvalóan helyes belátás rejlik abban, hogy az előföltevések és előlegességek szokásos menetét hipotétikus és problematikus eljárásnak mondják. De ez a helyes belátás nem változtatja meg az ilyen eljárás természetét, hanem mindjárt kimondja elégtelen voltát.

11. §.

Közelebbről a filozófia szükségletét akként lehet meghatározni, hogy mivel a szellemnek mint érzőnek és szemlélőnek a tárgyai érzéki dolgok, mint képzeletnek képek, mint akaratnak célok stb., létezésének és tárgyainak *e formáival ellentétben, vagy* pusztán *tőlük különbözően,* legmagasabbrendű bensőségének, a *gondolkodásnak* is szerez kielégülést s a gondolkodást teszi a maga tárgyává. Így visszatér *önmagához,* a szó legmélyebb értelmében, mert elve, vegyítetlen maga-volta a gondolkodás. Ebben a munkájában megtörténik azonban, hogy a gondolkodás ellentmondásokba bonyolódik, azaz elvész a gondolatok szilárd nem-azonosságában, tehát nem éri el magamagát, hanem ellentétében marad elfogódva. A magasabb szükséglet a csak értelmi gondolkodásnak ez eredménye ellen irányul s abban gyökerezik, hogy a gondolkodás nem hagyja el magát, magánál-való-létének e tudatos elvesztésében is hű marad magához, «*hogy győzedelmeskedjék*», hogy magában a gondolkodásban oldja föl saját ellentmondásait.

Az a belátás, hogy a gondolkodásnak magának természete a dialektika, hogy a gondolkodásnak mint értelemnek önmaga negatívumába, az ellentmondásba kell átmennie, egyik főoldala a logikának. A gondolkodás kétségbeesve azon, hogy *magából* kell az ellentmondást, amelybe maga helyezte magát, fel is oldania, visszatér azokhoz a feloldásokhoz és megnyugtatásokhoz, amelyek a szellemnek más módokon és formákban jutottak osztályrészül. Ebben a visszatérésben azonban a gondolkodásnak nem volna szüksége arra, hogy *észgyűlöletbe* essék, amelyről már *Platonnak* is volt tapasztalata, s nem kellene polemikusan viselkednie önmagával szemben, mint ahogy ez abban az állításban történik, hogy az úgynevezett *közvetlen tudás* az igazság tudatának *kizárólagos* formája.

12. §.

A filozófiának az említett szükségletből való *keletkezése kiindul a tapasztalatból*, a közvetlen és okoskodó tudatból. Általa mint inger által felgerjesztve, a gondolkodás lényegileg úgy viselkedik, hogy a természetes, érzéki és okoskodó tudat fölé *emelkedik* önmagának vegyítetlen elemébe s ekként az *eltávolodás negatív viszonyába* jut ama kezdethez. Így magában, e jelenségek *általános* lényegének eszméjében, találja meg elsősorban kielégülését ; ez az eszme (az abszolútum, Isten) többé vagy kevésbbé elvont lehet. Megfordítva, a természettudományok magukkal hozzák az ingert, hogy legyőzzük azt a formát, amelyben tartalmuk gazdagsága mint valami közvetlen és talált, *egymás mellé* helyezett sokféle, tehát általában *esetleges*, kínálkozik, s hogy ezt a tartalmat szükségszerűségre emeljük — ez az inger a gondolkodást kiragadja amaz általánosságból és a csak *magánvalósága szerint* nyujtott kielégülésből, s az *önmagából való fejlődésre* ösztönzi. Ez egyfelől csak befogadása a tartalomnak és elénktárult meghatározásainak, másfelől egyúttal azt az alakot adja e tartalomnak, hogy az eredeti gondolkodás értelmében szabadon csak a dolog szükségszerűségéből folyóan jöjjön létre.

A *közvetlenség és a tudatban való közvetítés viszonyáról* később kifejezetten és részletesebben kell szólni. Itt csak előlegesen arra kell felhívni a figyelmet, hogy, ha a két mozzanat mint különböző *jelenik* is *meg*, egyik sem *hiányozhatik a kettő* közül s hogy *elválaszthatatlanul* össze vannak kapcsolva. — Igy a tudás Istenről, valamint minden érzék*feletti*ről általában lényegileg *felemelkedést* tartalmaz az érzéki érzet vagy szemlélet fölé ; ezzel *negatív* viszonyulást tartalmaz ez elsőhöz, benne pedig a *közvetítést*. Mert a közvetítés : kezdés és továbbhaladottság egy másodikhoz, úgyhogy ez a második csak annyiban van, hogy egy vele szembenálló mástól érkeztünk el hozzá. Ezzel azonban a tudás Istenről amaz empírikus oldallal szemben nem kevésbbé önálló, sőt önállóságát lényegileg e negáció és fölemelkedés által nyeri. — Ha a közvetítést függésnek vesszük és egyoldalúan kiemeljük, akkor azt lehet mondani, de ezzel nem mondunk sokat, hogy a filozófia a tapasztalatnak (az *aposteriorikusnak)* köszöni első keletkezését — valójában a gondolkodás lényegileg egy közvetlenül létezőnek negációja — csakúgy, ahogyan az evést az élelmiszereknek köszönjük, mert nélkülük nem ehetnénk. Az evést ebben a viszonyban persze hálátlannak képzeljük, mert elfogyasztása annak, aminek állí-

tólag önmagát köszöni. A gondolkodás ebben az értelemben nem kevésbbé hálátlan.

A gondolkodásnak saját, de magában reflektált, tehát magában közvetített *közvetlensége* (az *apriorikus*) az *általánosság*, a gondolkodás magánál-való-léte általában. Benne a gondolkodás kielégül magamagában s ennyiben közömbössége a *különössel* szemben, ezzel pedig a maga fejlődésével szemben, veleszületett. Mint ahogy a vallás is, akár fejlettebb vagy műveletlenebb, tudományos tudattá kialakult, vagy elfogulatlan hitben és szívben élő, a kielégítésnek és üdvözítésnek ugyanazt az intenzív természetét mutatja. Ha a gondolkodás megáll az eszmék *általánosságánál* — ahogy szükségszerűen megtörtént az első filozófiákban (pl. az eleai iskola[24] megállt a *létnél*, Hérakleitos[25] a *levésnél* s így tovább) joggal *formalizmust* vetnek szemére ; fejlettebb filozófiában is megtörténhetik, hogy csak az elvont tételeket vagy meghatározásokat fogja föl — pl. hogy az abszolutumban minden egy, a szubjektív és objektív azonossága — s a különössel kapcsolatban csak azokat ismétli. A gondolkodás első elvont általánosságára vonatkozóan helyes és alapos értelme van annak, hogy a filozófia *fejlődése* a tapasztalatnak köszönhető. Az empirikus tudományok egyrészt nem állnak meg a jelenségek *részleteinek* észrevevésénél, hanem gondolati munkájukkal az anyagot bizonyos fokig már előre feldolgozzák a filozófia számára, amennyiben általános meghatározásokat, nemeket és törvényeket találnak ; előkészítik így a különösnek ama tartalmát ahhoz, hogy fölvehető legyen a filozófiába. Másrészt ezzel a gondolkodást magát is kényszerítik továbbmenni e konkrét meghatározásokhoz. Ennek a tartalomnak befogadása, amelyben a gondolkodás megszünteti a még hozzátapadó közvetlenséget és az adottságot, egyúttal a gondolkodásnak önmagából való *fejlődése*. Mivel a filozófia így fejlődését az empirikus tudományoknak köszöni, tartalmuknak megadja a gondolkodás *szabadságának* (az *apriorikusnak*) leglényegesebb alakját és a *szükségszerűség igazolását*, a készentalálásban és a tapasztalati tényben rejlő hitelesítés helyett, hogy a tény a gondolkodás eredeti és teljességgel önálló tevékenységének ábrázolásává és utánzásává legyen.

13. §.

A filozófia keletkezését és fejlődését egy *külsőleges történelem* sajátos alakjában adják elő mint *e tudomány történetét*. Ez az alak az eszme fejlődési fokozatainak az *esetleges* egymásután formáját adja, s az elveket és *filozófiáikban való* megvalósulásukat csupán *különbözőknek* láttatja. Ámde ez évezredes munkának művezetője az egy élő szellem, amelynek gondolkodó természete az, hogy a maga *mivoltát* tudatra hozza, s ha ez így tárggyá lett, egyúttal már túl is emelkedjék rajta s magában magasabb lépcsőfokot képviseljen. A *filozófia története* kimutatja, hogy egyrészt a különbözőknek látszó filozófiák csak *egy* filozófiát alkotnak a kialakulás különböző lépcsőfokain, s másrészt, hogy a különös *elvek*, amelyek mindegyike egy-egy rendszernek szolgált alapul, csupán *ágai* egy s ugyanazon egésznek. Az időbelileg legutolsó filozófia valamennyi előző filozófiának eredménye s ennélfogva valamennyinek elveit kell tartalmaznia ; ezért, ha egyáltalában filozófia, a legkifejtettebb, leggazdagabb és legkonkrétabb.

Mivel látszólag oly sok, *különböző* filozófia van, meg kell különböztetni az *általánost* és *különöst* tulajdonképpeni meghatározása szerint. Az általános formailag véve és a különös *mellé* állítva, maga is valami különössé lesz. Az ilyen melléállítás a mindennapi élet tárgyaival kapcsolatban magától meg nem felelőnek és félszegnek tűnnék föl, mint hogyha pl. valaki, aki gyümölcsöt kér, a cseresznyét, körtét, szőlőt stb. visszautasítaná, mert cseresznye, körte, szőlő, *nem* pedig gyümölcs. A filozófia tekintetében azonban az emberek megengedik maguknak, hogy visszautasítását azzal okolják meg, hogy oly különböző filozófiák vannak, s mindegyik csak *egy* filozófia, nem pedig *a* filozófia — mintha a cseresznye is nem volna gyümölcs. Megtörténik az is, hogy olyan filozófiát, amelynek elve az általános, olyan *mellé* állítják, amelynek elve különös jellegű, sőt olyan tanok mellé, amelyek szerint nincs is filozófia, abban az értelemben, hogy a kettő *csak különböző* nézete a filozófiának, körülbelül úgy, mintha a fényt és a sötétséget csak a fény két *különböző* nemének neveznők.

14. §.

A gondolkodásnak ugyanazt a fejlődését, amelyet a filozófia története tárgyal, tárgyalja maga a filozófia is, de megszabadultan ama történeti külsőlegességtől, *tisztán a gondolkodás elemében*. A szabad és igazi gondolat magában *konkrét*, s így *eszme*, s egész

általánosságban *az* eszme vagy *az abszolútum.* A róla szóló tudomány lényegileg *rendszer,* mert az igaz mint *konkrét* csak magát önmagában kifejtve és egységben összefogva és tartva, azaz mint *totalitás* van, s csak különbségeinek megkülönböztetése és meghatározása által lehetséges e különbségek szükségszerűsége és az egésznek szabadsága.

Bölcselkedés *rendszer nélkül* nem lehet tudományos; az ilyen bölcselkedés, azonkívül, hogy magában véve inkább szubjektív érzületet fejez ki, tartalma tekintetében esetleges. Egy tartalomnak egyedül abban van az igazolása, hogy mozzanata egy egésznek, ezen kívül azonban megokolatlan előföltevés vagy szubjektív bizonyosság; sok filozófiai mű arra szorítkozik, hogy ily módon csak *érzületeket és vélekedéseket* fejezzen ki. — *Rendszeren* tévesen olyan filozófiát értenek, amely egy korlátolt, másoktól megkülönböztetett *elven* alapszik; az igazi filozófia elve ellenkezőleg az, hogy valamennyi különös elvet magában foglalja.

15. §.

A filozófia mindegyik része egy filozófiai egész, egy magában záródó kör, de a filozófiai eszme benne különös meghatározottságban vagy elemben van meg. Az egyes kör azért, mert totalitás magában, át is töri elemének korlátját és egy további szférát alapoz meg; az egész tehát körökből álló körhöz hasonlít, amelyben mindenegyes kör szükségszerű mozzanat, úgyhogy sajátos elemeinek rendszere az egész eszmét teszi ki, amely éppúgy mindenegyesben megjelenik.

16. §.

Ha mint *enciklopédiát* tárgyaljuk a tudományt, nem fejtjük ki részletesen elkülönbözödését, hanem a különös tudományok kezdeteire és alapfogalmaira szorítkozunk.

Hogy a különös részletekből mennyi szükséges egy külön tudomány megalakításához, határozatlan annyiban, hogy a rész nem lehet csak elszigetelt mozzanat, hanem magának is totalitásnak kell lennie, hogy igaz legyen. A filozófia egésze tehát valóban *egy* tudomány, de több külön tudományból álló egésznek is lehet tekinteni. A filozófiai enciklopédia abban különbözik más közönséges enciklopédiától, hogy ez mintegy *aggregátuma* a tudományoknak s ezeket esetleges és empirikus

módon veszi fel, közöttük olyanokat is, amelyek csak tudományok nevét viselik, egyébként azonban csupán ismeretek gyüjteményei. Az egység, amelybe a tudományokat az ilyen aggregátumban összehozzák, mivel fölvételük külsőlegesen történt, ugyancsak *külsőleges — rend*. Ez ugyanabból az okból, s mivel azonfelül az anyagok is esetleges természetűek, szükségkép *kísérlet* marad s mindig oda nem illő oldalakat mutat. — A filozófiai enciklopédia 1. kizárja ismeretek puszta *aggregátumait* — ilyennek látszik pl. a filológia, 2. kizárja továbbá az olyan ismereteket, amelyek a puszta önkényen alapszanak, mint pl. a heraldika ; az utóbbi fajta tudományok a *teljestökéletesen pozitívak*. 3. Más tudományokat is *pozitivaknak* neveznek, noha racionális alapjuk és kezdetük van. Ez az alkatrészük a filozófiára tartozik ; a *pozitív oldal* azonban sajátjuk marad. A tudományok pozitív mozzanata különböző jellegű : 1. magában véve racionális kezdetük átmegy az esetlegesbe azáltal, hogy az általánost az *empirikus egyediségbe* és *valóságba* kell levinniök. A változékonyság és esetlegesség e területén *fogalmak* nem, hanem csak *alapok* érvényesíthetők. A jogtudomány pl., vagy az egyenes és nem-egyenes adók rendszere, *végső pontos* döntéseket követelnek, amelyek a *fogalomnak magán- és magáért-való meghatározottságán* kívül *esnek* s ezért bizonyos tág teret engednek a meghatározásnak, amely az egyik alapon így, a másikon másképp fogható fel, biztos végső felfogás pedig nem lehetséges. Éppúgy a *természet* eszméje is részleteződésében esetlegességekbe vész s a *természetrajz*, *földrajz*, *orvostudomány* stb. az exisztencia meghatározásaihoz jut el ; nemekhez, különbségekhez, amelyeket külső véletlen és játék, nem pedig az ész határoz meg. Idetartozik a *történelem* is, amennyiben lényege az eszme, ennek megjelenése azonban az esetlegességben és az önkény területén van. 2. Az ilyen tudományok *pozitívak* annyiban is, hogy nem ismerik fel meghatározásaik *végességét*, sem pedig nem mutatják fel átmenetelüket és egész szférájuk átmenetelét magasabb szférába, hanem *feltétlenül érvényeseknek* tartják őket. A *formának* ezzel a végességével, mintahogy az első az *anyag* végessége, összefügg 3. a *megismerés alapjáé*, amely részben az okoskodás, részben érzés, hit, mások tekintélye, általában a belső vagy külső hit tekintélye. Ide tartozik az a filozófia is, amely állítólag antropológián, a tudat tényein, belső szemléleten vagy külső tapasztalaton alapul. Lehetséges még, hogy a *tudományos tárgyalásnak* csupáncsak a *formája* empirikus, de az értelmes szemlélet a puszta jelenségeket a

fogalom belső egymásutánja szerint rendezi el. Az ilyen empiriához hozzátartozik, hogy az összeállított jelenségek ellentétbehelyezése és sokfélesége által a feltételek *külsőleges, véletlen körülményei* megsemmisítik egymást s ezzel azután az *általános* szembeszökővé lesz. — Egy elmés kisérleti fizika, történelem stb. ily módon a természet és az emberi események és cselekedetek racionális tudományát külsőleges, a fogalmat tükröző képben fogja bemutatni.

17. §.

Ami a filozófia *kezdetét* illeti, úgy látszik általában, hogy éppúgy szubjektív előföltevésből indul ki, mint a többi tudomány, tudniillik, hogy egy különös tárgyat, miként másutt a tért, számot stb., úgy itt a *gondolkodást* kell a gondolkodás tárgyává tennie. Ámde a gondolkodás szabad aktusa az, hogy arra az álláspontra helyezkedik, amelyen önmagában van s ezzel *tárgyát maga teremti és adja magának.* Annak az álláspontnak továbbá, amely így mint *közvetlen* jelenik meg, a tudományon belül önmagát kell *eredménnyé* tennie, mégpedig végső eredményévé, amelyben a tudomány ismét eljut kezdetéhez és visszatér magába. Ilyképpen a filozófia magába visszatérő körnek mutatkozik, amelynek nincs kezdete a többi tudomány értelmében, úgyhogy a kezdetnek csak a magát bölcselkedésre elhatározni akaró alanyra van vonatkozása, nem pedig a tudományra mint olyanra. — Vagy ami ugyanaz, a tudomány fogalmát s így az első fogalmat — s mert az első, azt a szétválasztást tartalmazza, hogy a gondolkodás tárgy egy (mintegy külsőleges) bölcselkedő alany számára — magának a tudománynak kell megragadnia. Sőt egyetlen célja, cselekedete és végső törekvése, hogy eljusson fogalmának fogalmához, s így visszatéréséhez és kielégüléséhez.

18. §.

Ahogyan egy filozófiáról nem lehet előleges általános képzetet adni, mert csak a tudomány *egésze* az eszme kifejtése, úgy *felosztását* is csak az eszméből lehet megérteni; mint ez, amelyből meríthető, előlegezett valami. Az eszme azonban a magával teljességgel azonos gondolkodásnak bizonyul, s egyúttal annak a tevékenységnek, amelyben önmagát, hogy magáért-valóságában legyen, szembeállítja magával s ebben a másban csak önmagánál van. Így a tudomány három részre oszlik; ezek:

I. *A logika*, a magán- és magáért-való eszme tudománya.
II. *A természet filozófiája*, mint az a tudomány, amelynek tárgya az eszme a maga máslétében.
III. *A szellem filozófiája*, mint a máslétéből magába visszatérő eszme tudománya.

Fent, a 15. §-ban megjegyeztük, hogy a különös filozófiai tudományok különbségei csak magának az eszmének meghatározásai s hogy csakis az eszme jelentkezik e különböző elemekben. A természetben nem mást, hanem az eszmét ismerjük meg, csakhogy a *külsővé-váltság* formájában, mint ahogy a szellem ugyancsak az eszme *mint magáért-való s magán- és magáért-valóvá fejlődő.* Az ilyen meghatározás, amelyben az eszme megjelenik, egyúttal *folyékony* mozzanat, ennélfogva az egyes tudomány egyrészt tartalmát mint *léttel bíró* tárgyat ismeri meg, másrészt közvetlenül fölismeri benne átmenetelét magasabb körébe. A *fölosztás képzetében* tehát az a helytelen, hogy a külön részeket vagy tudományokat *egymás mellé* állítja, mintha csak nyugvók és megkülönböztetésükben szubsztanciálisak volnának, *fajok* módjára.

A LOGIKA TUDOMÁNYA.

ELŐLEGES FOGALOM.

19. §.

A logika a *tiszta eszme* tudománya, azaz az eszméé a *gondolkodás* elvont elemében.

Erre a meghatározásra, mint más, ebben az előleges fejtegetésben foglaltakra, ugyanaz áll, ami a filozófiáról általában előrebocsátott fogalmakra, hogy t. i. az egésznek áttekintésében és áttekintése *után* leszűrt meghatározások.

Azt lehet ugyan mondani, hogy a logika *a gondolkodásnak, meghatározásainak és törvényeinek* tudománya, de a gondolkodás mint olyan csak az *az általános meghatározottság* vagy az *elem*, amelyben az eszme mint logikai eszme van. Az eszme a gondolkodás, nem mint formális gondolkodás, hanem mint kifejlődő totalitása sajátos meghatározásainak és törvényeinek, amelyeket maga ad magának, de még nincsen *birtokukban* s nem találja őket készen magában.

A logika a *legnehezebb* tudomány annyiban, hogy nem szemléletekkel, még csak nem is, mint a geometriának, elvont érzéki képzetekkel, hanem tiszta elvonásokkal van dolga, s erőre és gyakorlottságra van szükség, hogy az ember a tiszta gondolatba visszavonulhasson, azt megragadva megtarthassa és benne mozoghasson. Másfelől a *legkönnyebbnek* lehetne tekinteni, mert tartalma semmi más, mint saját gondolkodásunk és szokásos meghatározásai, ezek pedig egyúttal a *legegyszerűbbek* és a *legelemibbek*. A *legismertebbek* is, lét, semmi stb., meghatározottság, mennyiség stb., magán-való-lét, magáért-való-lét, egy, sok stb. Ez az ismertség azonban még jobban megnehezíti a logikai tanulmányt; egyrészt könnyen úgy tartják, hogy nem éri meg a fáradságot ilyen ismert dologgal még foglalkozni; másrészt

arról van szó, hogy egészen más, sőt ellentétes módon ismerkedjünk meg vele, mint ahogy eddig történt.

A logika *haszna* az alanyhoz való viszonyt illeti, amennyiben az bizonyos képzettséget szerez más célokra. A logika által szerzett képzettsége abban van, hogy gyakorlott lesz a gondolkodásban, mert ez a tudomány gondolkodás a gondolkodásról, továbbá abban, hogy a gondolatokat mint gondolatokat vési fejébe. — Mivel azonban a logikai az igazság abszolút formája, sőt mi több, maga a tiszta igazság, azért egészen más valami, mint pusztán valami *hasznos*. De ahogyan a legjelesebb, a legszabadabb és legönállóbb egyúttal a leghasznosabb, a logikait is így lehet felfogni. Hasznát azután még másképp is fel lehet becsülni, nem csupán úgy, hogy a gondolkodás formális *gyakorlata*.

1. függelék. Az első kérdés az, mi a tudományunk tárgya? A legegyszerűbb és legérthetőbb felelet erre a kérdésre az, hogy az *igazság* ez a tárgy. Igazság magasztos szó és még magasztosabb dolog. Ha az ember szelleme és lelke még egészséges, szíve erősebben kell, hogy dobogjon e szónál. Csakhamar azonban jelentkezik a *de* is, képesek vagyunk-e az igazság megismerésére. Úgy látszik, van valami össze-nem-illőség köztünk, korlátolt emberek, és a magában létező igazság között, s az a kérdés támad, van-e híd a véges és a végtelen között. Isten az igazság: hogyan ismerhetjük meg? Az alázat és szerénység erényei, úgy látszik, ellentmondásban vannak az ilyen szándékkal. — De felvetjük az igazság megismerhetőségének kérdését azért is, hogy igazolhassuk továbbélésünket véges céljaink közönségességében. Az ilyen alázattal aztán nem megyünk, sokra. Az ilyen beszéd: hogyan ismerhetném meg én, földi féreg, az igazat? — idejétmult; helyébe lépett az önhittség és a képzelődés, és az emberek azt képzelték, hogy közvetlenül benne vannak az igazságban. — Elhitették az ifjúsággal, hogy birtokában van az igaznak (a vallásban és az erkölcsben), már úgy ahogyan jár-kel. Különösen azt is mondták e tekintetben, a felnőttek mind elsüllyedtek, elfásultak, megcsontosodtak a hamisságban. Az ifjúság számára felhasadt a hajnalpír, a régibb világ azonban a nappal posványában és mocsarában fetreng. A szaktudományokat itt olyasminek jelölték meg, amit mindenesetre meg kell szerezni, de csupáncsak eszközül külső életcélokra. Itt tehát nem szerénység tartja vissza az embereket az igazság megismerésétől és tanulmányozásától, hanem az a meggyőződés, hogy már amúgyis birtokában vannak az igazságnak. Az idősebbek mindenesetre reményüket az ifjúságba helyezik, mert neki kell folytatnia a világ-

got és a tudományt. De ezt a reményt csak úgy helyezik az ifjúságba, hogy nem marad meg olyannak, amilyen, hanem vállalja a szellem keserves munkáját.

Van a szerénységnek még egy másik alakja is az igazsággal szemben. Ez az előkelőség viszonya az igazsághoz, amint Pilátusnál látjuk, Krisztussal szemben. Pilátus azt kérdezte: mi az igazság? Kérdezte annak az embernek értelmében, aki mindennel elkészült, akinek számára már semminek nincs jelentősége, abban az értelemben, melyben Salamon mondotta: minden hiábavaló. — Itt csak a szubjektív hiábavalóság van hátra.

Az igazság megismerésével továbbá szembenáll a félénkség is. A tunya szellemnek könnyen eszébe jut azt mondani: nem úgy gondoltam, hogy komolyan vegyem a bölcselkedést. Hallgatunk ugyan logikát, de ez csak hagyjon bennünket úgy, ahogy vagyunk. Az emberek azt hiszik, ha a gondolkodás túlmegy a képzetek megszokott körén, rossz házakba téved; hogy magukat itt tengerre bízzák, amelyen a gondolat hullámai ide-oda vetik őket s végül mégis újra e mulandóság zátonyára érkeznek, amelyet minden ok nélkül hagytak el. Hogy az ilyen nézet hová vezet, azt látni a világban. Az ember sok mindenféle ügyességre és ismeretre tehet szert, rutinos hivatalnok lehet s egyéb különös célokra képezheti ki magát. De más dolog, hogy szellemünket a magasabb célra is képezzük és fáradozunk érte. Reméljük, hogy korunkban valami jobb utáni vágy ébredt az ifjúságban s hogy ez nem akar pusztán a külső megismerés szalmájával megelégedni.

2. függelék. Hogy a *gondolkodás* a logika tárgya, erre nézve általános az egyetértés. A gondolkodásról azonban igen kicsiny és igen nagy véleményünk is lehet. Így azt mondjuk egyfelől: ez *csak* gondolat — s ez azt jelenti, hogy a gondolat csak szubjektív, önkényes és esetleges, nem pedig maga a dolog, az igaz és való. Másfelől azonban nagy véleményünk is lehet a gondolatról s ezt úgy foghatjuk fel, hogy egyedül ő éri el a legmagasabbat, Isten természetét, s hogy az érzékekkel semmit sem tudhatunk meg Istenről. Azt mondják, Isten szellem s a szellemben és az igazságban akar imádtatni. Elismerjük azonban, hogy amit érzékelünk, nem a szellemi, hanem ennek legbelseje a gondolat, s csak a szellem ismerheti meg a szellemet. A szellem ugyan (pl. a vallásban) érzően is viselkedhetik, de más dolog az érzelem mint olyan, az érzelem módja, s más a *tartalma*. Az érzelem mint olyan általában az érzékinek bennünk az állatokkal közös formája. Ez a forma azután hatalmába ejtheti ugyan a konkrét tartalmat, de ez a tartalom nem illeti meg ezt a formát; az érzelem formája a legalacsonyabb

forma a szellemi tartalom számára. Ez a tartalom, Isten maga, igazsága szerint csak a gondolkodásban és mint gondolkodás van meg. Ebben az értelemben tehát a gondolat nem pusztán *csak* gondolat, hanem a legmagasabbrendű és szabatosan tekintve az egyetlen mód, amelyen az örök és magán- és magáért-való felfogható.

Mint a gondolatról, úgy a gondolat tudományáról is lehet nagy és kis véleményünk. Gondolkodni, úgy vélik, mindenki tud logika nélkül is, mint ahogy emészteni tud a fiziológia tanulmánya nélkül. Ha az ember tanult is logikát, csakúgy gondolkodik, mint azelőtt, talán rendszeresebben, mégis csekély változással. Ha a logikának nem volna más feladata, mint az, hogy megismertessen a tisztán formális gondolkodás tevékenységével, persze nem hozna létre semmit, amit már különben is éppoly jól meg nem tettünk volna. A régebbi logikának valójában csakis ez volt az álláspontja. Egyébként a gondolkodásnak mint pusztán szubjektív tevékenységnek ismerete is már becsületére válik az embernek és érdekes számára ; az ember abban különbözik az állattól, hogy tudja, micsoda és mit tesz. — Másfelől azonban a logika mint a gondolkodás tudománya is magas álláspontot foglal el, mert egyedül a gondolat képes a legmagasabbat, az igazat tapasztalni. Ha tehát a logika tudománya a gondolkodást tevékenységében és termelésében tekinti (pedig a gondolkodás nem tartalmatlan tevékenység, mert gondolatokat termel és a gondolatot termeli), akkor a tartalom általában az érzékfeletti világ, a vele való foglalkozás pedig az időzés ebben a világban. A matematikának a szám és a tér absztrakcióival van dolga ; ezek azonban még valami érzékit jelentenek, noha az elvont érzékit és létezésnélkülit. A gondolat búcsút mond ennek a végső érzékinek is és szabad magamagánál, lemond a külsőleges és belsőleges érzékiségről, eltávolít minden különös érdeket és hajlamot. Mivel a logikának ez a talaja, méltóbban kell róla gondolkodnunk, mint ahogy rendszerint szoktak.

3. függelék. Azt a szükségletet, hogy a logikát mélyebb értelemben fogjuk föl, mint a pusztán formális gondolkodás tudománya értelmében, a vallás, az állam, a jog, az erkölcsiség érdeke ébresztette. Ezelőtt nem volt baj a gondolkodással, a filozófusok bátran nekilendültek, ahogy épp gondolkodniok adatott. Gondolkoztak Istenről, természetről és államról s meg voltak győződve, hogy csak a gondolat által jutnak el az igazság megismeréséhez, nem pedig az érzékek, vagy esetleges képzelés és vélekedés által. E gondolkodás folyamán kitűnt azonban, hogy a legfőbb életviszonyokat kompromittálta. A gondolkodás által a pozitivum

elvesztette hatalmát. Alkotmányok estek áldozatul a gondolatnak, a gondolat a vallást támadta meg, aláásott szilárd vallási képzeteket, amelyek egyenesen kinyilatkoztatás számba mentek, s a régi hit sok lélekben összeomlott. Így pl. a görög filozófusok szembehelyezkedtek a régi vallással s megsemmisítették képzeteit. Ennélfogva száműztek és megöltek filozófusokat a vallás és állam felforgatása miatt, mert ez a kettő lényegileg összefüggött. Így érvényesült a gondolkodás a valóságban s mérhetetlen hatást fejtett ki. Ennek következtében felfigyeltek a gondolkodás hatalmára, közelebbről vizsgálták meg igényeit s azt találták, hogy nagyon is sokat követel magának s nem képes teljesíteni azt, amire vállalkozott. A helyett, hogy megismerte volna Isten, a természet és a szellem lényegét, általában az igazságot, felforgatta az államot és a vallást. Ezért azt kívánták, hogy a gondolkodás igazolja a maga eredményeit s a filozófia érdeklődése újabb időben nagyrészt a gondolkodás természetének és jogosultságának vizsgálatára irányult.

20. §.

Ha a gondolkodásnak legközelebbeső képzetét nézzük, akkor *α)* először mindennapi szubjektív jelentésében úgy jelenik meg, mint a szellemi tevékenységek vagy képességek egyike mások *mellett*, mint amilyenek az érzékiség, szemlélet, fantázia stb., vágyakozás, akarás stb. *Terméke*, a gondolat meghatározottsága vagy formája, az *általános*, az elvont általában. A *gondolkodás* mint tevékenység ennélfogva a *tevékeny* általános, mégpedig az *önmagában* tevékeny, amennyiben a tett, a létrehozott, épp az általános. A gondolkodás *alanynak* véve : *gondolkodó dolog**, a létező alanynak mint gondolkodónak egyszerű kifejezése pedig az *én*.

Az itt és a következő §§-ban adott meghatározások nem úgy veendők, mint állítások és az én *véleményeim* a gondolkodásról. Mivel azonban ebben az előleges fejtegetésben levezetésnek vagy bizonyításnak nem lehet helye, álljanak itt mint *tények*, úgyhogy mindenki tapasztalhatja tudatában, ha gondolatai vannak s szemügyre veszi őket, hogy megvan bennük az általánosság jellege s éppúgy a következőkben kifejtendő meghatározások. A figyelem és elvonás bizonyos képzettsége mindenesetre szükséges ahhoz, hogy az ember a maga tudatának és képzeteinek tényeit megfigyelhesse.

* Az eredetiben : *Denkendes. (A fordító.)*

Már ebben az előleges fejtegetésben szóba kerül az érzéki, a képzet és a gondolat különbsége ; ez döntő a megismerés természetének és fajainak felfogása szempontjából ; világosabbá teszi tehát tárgyunkat, ha erre a különbségre már itt rámutatunk. — Az *érzéki* magyarázatára szolgál mindenekelőtt külsőleges eredete, az érzékek vagy érzékszervek. Ámde a szerszám megnevezése nem adja meghatározását annak, amit vele megragadunk. Az *érzékinek* különbségét a gondolattól abban kell látnunk, hogy amannak meghatározása az *egyediség*, s mivel az egyedi dolog (egészen elvontan az atom) összefüggésben is van, azért az érzéki : *egymásonkívüli*, amelynek közelebbi elvont formái az egymás*melletti* és az egymás*utáni*. — A *képzetnek* az ilyen érzéki anyag a tartalma, de ez mint az *enyém* van meghatározva, tehát úgy, hogy az ilyen tartalom *én*bennem van, s további meghatározásai az *általánosság*, a vonatkozás önmagára, az *egyszerűség*. — Az érzékin kívül azonban a képzetnek olyan anyag is a tartalma, amely az öntudatos gondolkodásból származik, mint a jogosnak, erkölcsösnek, vallásosnak, sőt magának a gondolkodásnak képzetei is, s nem könnyen tűnik szembe, miben különböznek az ilyen *képzetek* az ilyen tartalmú *gondolatoktól*. Itt egyrészt a tartalom gondolat, másrészt az általánosság formája is megvan, amely már együttjár azzal, hogy egy tartalom *én*bennem van, általában, hogy képzet. De a képzet sajátosságát általában e tekintetben is abban kell látnunk, hogy benne az ilyen tartalom ugyancsak elszigetelt. Jog, jogi és efféle meghatározások nem állanak ugyan a *tér* érzéki egymásonkívüliségében. Időbelileg mintegy egymásután jelennek meg, tartalmukat azonban nem képzeljük az idővel terheltnek, benne elmúlónak és változónak. De az ilyen, magukban szellemi meghatározások általában szintén *elszigetelten* állnak a képzelet belső elvont általánosságának széles talaján. Ebben az elszigeteltségükben *egyszerűek* : jog, kötelesség, Isten. A képzelet mármost vagy megáll a mellett, hogy a jog jog, Isten Isten — vagy ha műveltebb, oly meghatározásokkal szolgál, pl. hogy Isten a világ teremtője, mindentudó, mindenható stb. ; itt éppúgy több elszigetelt egyszerű meghatározást sorakoztatunk egymás mellé, amelyek, noha alanyukban valamikép össze vannak kapcsolva, egymáson kívül maradnak. A képzelet itt összetalálkozik az *értelemmel;* ez amattól csak abban különbözik, hogy az általános és különös, vagy ok és okozat stb. viszonyait tételezi s ezzel a szükségszerűség vonatkozásait hozza létre a képzet elszigetelt meghatározásai között, mivel

a képzelet ezeket, meghatározatlan terükben a puszta *is*-sel összekapcsolva, *egymásmellett* hagyja. — A képzet és gondolat különbsége közelebbről azért is fontos, mert általában azt lehet mondani, hogy a filozófia nem tesz egyebet, mint hogy a képzeteket gondolatokká változtatja, — de persze a továbbiakban a puszta gondolatot fogalommá.

Egyébként ha az *egyediségben* és az *egymásonkívüliségben* adtuk meg az érzéki meghatározásait, hozzátehetjük még, hogy ezek maguk is újra gondolatok és általánosak ; a logikából kitűnik majd, hogy a gondolat és az általános épp az, hogy : a gondolat maga és mása, ezt átfogja, és semmi sem menekszik előle. Mivel a *nyelv* a gondolat műve, benne sem mondhatunk semmit, ami nem általános. Amit csak *vélek (meine)*, az *enyém* (ist *mein)*, reám mint e különös egyénre tartozik ; ha azonban a nyelv csak az általánost fejezi ki, akkor nem tudom megmondani, amit csak *vélek*. A *kimondhatatlan* pedig, érzelem, érzet, nem a legjelesebb, legigazabb, hanem a legjelentéktelenebb, leghamisabb. Ha azt mondom, az *egyedi*, *ez* az egyedi, itt, most, ezek mind általánosságok ; *minden dolog léte szerint* valami egyedi, ez, s ha érzéki is, itt, most. Éppúgy, ha azt mondom : *én*, magamat *mint ezt* a mindenki mást kizárót *értem*, de amit mondok, *én*, mindenki az : mindenki mást magából kizáró én. — *Kant* azt az ügyetlen kifejezést használta, hogy az *én* valamennyi képzetemet, úgyszintén érzetemet, vágyamat, cselekedetemet stb. *kíséri*. Az én a magán- és magáért-való általános, s a közösség is egyik, de külső formája az általánosnak. Valamennyi többi embernek közös vonása velem, hogy *én*-ek, mintahogy valamennyi érzet*em*nek, képzet*em*nek stb. közös vonása, hogy az *enyéim*. Az *én* azonban, elvontan mint olyan, a tiszta vonatkozás önmagára, amelyben elvonatkozunk minden képzettől, érzettől, minden állapottól, valamint a természet, a tehetség, a tapasztalat stb. minden részlegességétől. Az én ennyiben az egészen *elvont* általánosság exisztenciája, az elvont *szabad*. Ezért az én a *gondolkodás* mint *alany*, s mivel én egyuttal valamennyi érzetemben, képzetemben, állapotomban stb. benne vagyok, azért a gondolat mindenütt jelenvaló s mint kategória áthatja mindezeket a meghatározásokat.

Függelék. Ha a gondolkodásról beszélünk, az először mint szubjektív tevékenység jelenik meg, mint képesség, amilyen sokféle van, mint pl. emlékezet, képzelet, akaratképesség és hasonlók. Ha a gondolkodás csupáncsak szubjektív tevékenység volna s mint ilyen tárgya a logikának, akkor ennek, mint más tudományok-

nak, megvolna a meghatározott tárgya. Akkor önkénynek látszhatnék, hogy a gondolkodást külön tudomány tárgyává tesszük, s nem így az akaratot, a fantáziát stb. is. Hogy a gondolkodás ebben a megtiszteltetésben részesül, annak bizonyára az az oka, hogy bizonyos tekintélyt tulajdonítanak neki s hogy az ember igazi valójának tekintik, annak, amiben az állattól különbözik. — A gondolkodást pusztán mint szubjektív tevékenységet megismerni sem érdekesség nélkül való. Közelebbi meghatározásai akkor szabályok és törvények volnának, amelyeknek ismeretét a tapasztalat útján szerezzük. A gondolkodás ebben a viszonyban törvényei szempontjából tekintve az, ami egyébként rendszerint a logika tartalma volt. Aristoteles ennek a tudománynak a megalapítója. Megvolt az ereje, hogy a gondolkodás körébe utalja, ami azt mint gondolkodást megilleti. Gondolkodásunk nagyon konkrét, de a sokféle tartalmon meg kell különböztetni azt, ami a gondolkodásra vagy a tevékenység elvont formájára tartozik. Halk szellemi kötelék, a gondolkodás tevékenysége, köti össze mindezt a tartalmat, s ezt a köteléket, ezt a formát mint olyat, Aristoteles emelte ki és határozta meg. Aristotelesnek ez a logikája mind a mai napig a logikai, s ezt csak továbbszőtték, főleg a középkor skolasztikusai.[26] Ezek még nem gyarapították az anyagot, csupán továbbfejlesztették. Az újabb kor tevékenysége a logikára vonatkozóan főleg csak abban van, hogy elhagyják egyrészt Aristotelesnek és a skolasztikusoknak sok logikai meghatározását, másrészt, hogy belegyömöszölnek sok lélektani anyagot. E tudomány érdekessége az, hogy megismerjük benne a véges gondolkodás eljárását, s a tudomány akkor helyes, ha megfelel kitűzött tárgyának. A foglalkozásnak ezzel a formális logikával kétségkívül megvan a maga haszna ; ahogy mondani szokták, rendet teremt a fejben ; az ember megtanulja gondolatait összeszedni, tanul elvonni, míg a mindennapi tudatban egymást keresztező és összezavaró érzéki képzetekkel van dolgunk. Az elvonásban azonban a szellem *egy* pontban gyűlik össze s ezzel megszerezzük azt a szokást, hogy a bensőséggel foglalkozzunk. A véges gondolkodás formáinak ismerete felhasználható a tapasztalati tudományokra való képzés eszközéül, mert ama tudományok e formák szerint járnak el, s ebben az értelemben a logikát instrumentális logikának nevezték. Lehet ugyan szabadelvűbben azt mondani : a logikát nem a haszonért, hanem önmagáért kell tanulmányozni, mert a jelest nem a puszta haszonért kell keresni. Ez egyfelől egészen helyes, másfelől azonban a legjelesebb a leghasznosabb is, mert az a szubsztanciális, amely megáll magában, s ezért különös célok hordozója,

azokat elősegíti és megvalósítja. A különös célokat nem kell az elsőnek tekinteni, de a jeles mégis elősegíti őket. Így pl. a vallás abszolút értéke önmagában van, egyúttal azonban a többi célt is hordozza és megtámasztja. Krisztus mondja : törekedjetek először Isten országára, s akkor a többi is osztályrészetekül jut. — A különös célokat csak úgy érhetjük el, ha a magán- és magáért-valót elérjük.

21. §.

β) Mivel a gondolkodás tárgyakra vonatkozó tevékenységet jelent — valami*ről való gondolkodást*, azért az általános, mint tevékenységének ilyen terméke, a *dolog* értékét, a *lényegest*, a *belsőt*, az igazat tartalmazza.

Az 5. §-ban idéztük azt a régi hitet, hogy, ami igazi magva a tárgyaknak, tulajdonságoknak, eseményeknek, a belső, a lényeges, a dolog veleje : nem található meg *közvetlenül* a tudatban, még nem az, amit az első látszat és ötlet kínál, hanem előbb *gondolkodni* kell róla, hogy a tárgy valódi természetéhez jussunk s hogy a gondolkodás által ezt el is érjük.

Függelék. Már a *gyermeknek* megparancsolják, hogy gondolkodjék a dolgokról. Feladatul kapja pl., hogy mellékneveket főnevekkel kapcsoljon össze. Itt figyelnie kell és különböztetnie ; emlékeznie kell egy szabályra és a különös esetet hozzá kell igazítania. A szabály nem egyéb egy általánosnál, s ennek az általánosnak megfelelően kell a gyermeknek a különöst megcsinálnia. — Az életben továbbá *céljaink* vannak. Gondolkozunk arról, miáltal érhetjük el őket. A cél itt az általános, az uralkodó, s vannak eszközeink és szerszámaink, amelyeknek tevékenységét a cél szerint határozzuk meg. Hasonlóan tevékenykedik a gondolkodás *erkölcsi viszonyokkal* kapcsolatban. Gondolkodni itt annyi, mint emlékezni a jogosra, a kötelességre, s ehhez az általánoshoz mint a fennálló szabályhoz kell alkalmaznunk különös viselkedésünket a fennforgó esetekben. Különös eljárásunkban kell, hogy az általános meghatározás felismerhető legyen és bennfoglaltassék. — Ugyanazt találjuk *természeti jelenségekhez* való magatartásunkban. Észlelünk pl. villámot és mennydörgést. Ezt a jelenséget ismerjük és gyakran tapasztaljuk. De az ember nem elégszik meg a puszta ismeretséggel, a csak érzéki jelenséggel, hanem ki akarja deríteni, tudni akarja, hogy micsoda, meg akarja érteni. Ezért gondolkodik róla, okát akarja tudni mint olyat, ami különbözik a jelenségtől mint olyantól, a belsőt akarja megismerni a tiszta külsőtől

való különbségében. Így megkettőztetjük a jelenséget, kettétörjük belsőre és külsőre, erőre és hatásra, okra és okozatra. A belső, az erő, itt újra az általános, a maradandó, nem ez és az a villám, nem ez és az a növény, hanem a mindenben azonos maradó. Az érzéki: egyedi és eltűnő, a maradandót benne a gondolkodás által ismerjük meg. A természet az egyes alakok és jelenségek végtelen sokaságát mutatja nekünk; szükségletünk, hogy egységet vigyünk bele ebbe a sokféleségbe; összehasonlítást teszünk s igyekszünk mindegyikben az általánost megismerni. Az egyedek születnek és elmúlnak, a nem a maradandó bennük, a mindenben visszatérő, ez pedig csak a gondolkodás számára létezik. Ide tartoznak a törvények is, így pl. az égitestek mozgásának törvényei. A csillagzatokat ma itt, holnap ott látjuk; ez a rendetlenség a szellemnek valami hozzá-nem-illő, amelyben nem bízik, mert hisz egy rendben, egy egyszerű, állandó és általános meghatározottságban. Ebben a hitben irányította gondolkodását a jelenségekre és megismerte törvényeiket, megállapította általános módon az égi testek mozgását, úgyhogy ebből a törvényből minden helyváltoztatás meghatározható és megismerhető. — Éppígy vagyunk azokkal a hatalmakkal, amelyek az emberi tevékenység végtelen sokféleségét kormányozzák. Itt is megvan az emberben a hit egy uralkodó általánosban. — Mindezekből a példákból kitűnik, hogyan kutatja a gondolkodás mindenkor a szilárdat, maradandót, magában meghatározottat és a különös fölött uralkodót. Ez az általános az érzékekkel nem ragadható meg, s ez a lényeges és igaz. Így pl. a kötelességek és jogok a cselekvések lényege, ezek igazsága pedig abban van, hogy megfelelnek amaz *általános* meghatározásoknak.

Ha így határozzuk meg az általánost, azt találjuk, hogy ellentéte valami másnak, ez a más pedig a pusztán közvetlen, külsőleges és egyedi, szemben a közvetettel, belsővel és általánossal. Ez az általános nem külsőlegesen létezik mint általános; a nem mint olyan nem észlelhető, az égitestek mozgásának törvényei nincsenek az égre írva. Az általánost tehát nem halljuk és nem látjuk; csak a szellem számára van. A vallás oly általánosra vezet bennünket, amely minden mást magában foglal, egy abszolútumra, amely minden mást létrehozott, s ez az abszolútum nem az érzékek számára van, hanem csak a szellem és a gondolat számára.

22. §.

γ) A gondolkodás *változtat* valamit azon a módon, amelyen a tartalom először az érzetben, szemléletben, képzetben van; ennélfogva a *tárgy igaz* természete csak változás *révén* jut tudatunkra.

Függelék. Ha gondolkodunk valamiről, az eredmény gondolkodásunk terméke. Így pl. Solon[27] a törvényeket, amelyeket az athénieknek adott, a maga fejéből hozta létre. A másik ellenben az, hogy az általánost, a törvényeket, egy pusztán szubjektív ellentétének is tekintjük s bennük a dolgok lényeges, igazi és objektív valóját ismerjük meg. Hogy megtudjuk, mi az igaz a dolgokban, ahhoz nem elég a puszta figyelem, hanem szükség van szubjektív tevékenységünkre, amely átalakítja azt, ami közvetlenül előttünk van. Első tekintetre ez egészen visszásnak és a megismerés céljával ellenkezőnek látszik. Mindamellett azt lehet mondani, minden idők meggyőződése volt, hogy csak a közvetlennek a gondolkodás révén való átalakításával érjük el a lényegest. Ezzel szemben főleg csak újabb időben támasztottak kételyt és ragaszkodtak ahhoz, hogy különbség van gondolkodásunk termékei és a magánvaló dolgok között. Azt mondták, a dolgok magánvalósága egészen másvalami, mint az, amit mi csinálunk belőle. A szétválasztottságnak ezt az álláspontját különösen a kritikai filozófia érvényesítette az egész korábbi világ meggyőződésével szemben, amely a dolog és a gondolat egyezését valami magától értetődőnek vette. Ez ellentét körül forog az újabb filozófia érdeke. Az ember természetes hite azonban az, hogy ez nem igazi ellentét. A mindennapi életben gondolkodunk a dolgokról, ama különös reflexió nélkül, hogy így az igazsághoz jutunk, egyszerűen gondolkodunk, abban a szilárd hitben, hogy a gondolat egyezik a dologgal, ez a hit pedig a legnagyobb fontosságú. Korunk betegsége az a kétségbeesett felfogás, hogy megismerésünk csak szubjektív s hogy ez a szubjektív a végső szó. Ámde az igazság az objektív s kell, hogy a szabály legyen mindenki meggyőződése számára, olyképpen, hogy az egyes ember meggyőződése helytelen, ha nem felel meg ennek a szabálynak. Az újabb nézet szerint ellenben a meggyőződés mint olyan, a meggyőződöttség puszta formája, már helyes, bármilyen is a tartalom, mert nincs mérővessző igazsága számára. — Ha előbb azt mondtuk, régi hite az embernek, hogy a szellem rendeltetése az igazság tudása, ebben bennerejlik az is, hogy a tárgyak, a külső és belső természet, általában az objektum a maga magánvalóságában, olyan, amilyen gondolatban, tehát a gondolkodás a tárgyinak igazsága.

A filozófia feladata csak abban van, hogy azt, amit a gondolkodás tekintetében az emberek ősidőktől fogva érvényesnek tartottak, kifejezetten tudatossá tegye. A filozófia tehát nem állít újat; ami itt reflexiónk eredménye, mindenkinek már közvetlen előítélete.

23. §.

δ) Mivel a gondolkodásban egyrészt az igazi természet kerül felszínre, másrészt pedig ez a gondolkodás az *én* tevékenységem, azért ama természet éppúgy az *én* szellememnek, mégpedig mint gondolkodó alanynak *terméke*, az éné egyszerű általánossága szerint, mint a teljességgel *önmagánál való* éné — vagyis *szabadságomé*.

Gyakran hallani az *öngondolkodás* kifejezést, mintha ezzel valami jelentőset mondanának. Valójában a másik helyett senki sem gondolkodhat, mint ahogy nem ehet és nem ihat; ama kifejezés tehát pleonazmus. — A gondolkodásban közvetlenül benne van a *szabadság*, mert az általánosnak tevékenysége, tehát elvont magára-vonatkozás, a szubjektivitás szerint meghatározatlan magánál-való-lét, *tartalmára* nézve pedig ugyanakkor csak a *dologban* és meghatározásaiban van. Ha tehát a bölcselkedésre vonatkozóan alázatról vagy szerénységről és gőgről van szó, s az alázat vagy szerénység abból áll, hogy szubjektivitásának nem tulajdonítunk semmi *különös* tulajdonságot és ténykedést, akkor a bölcselkedést legalábbis a gőg vádja alól fel kell menteni. Mert a gondolkodás, tartalom tekintetében, csak annyiban igaz, amennyiben elmerült a *dologban*, forma tekintetében pedig nem *különös* léte vagy ténykedése az alanynak, hanem épp az, hogy a tudat mint elvont én úgy viselkedik, mint amely egyéb tulajdonságok, állapotok stb. *minden részlegességétől megszabadult* és csak az általánost műveli, amelyben valamennyi egyénnel azonos. — Ha Aristoteles felszólít arra, hogy ily magatartáshoz *méltóknak* mutatkozzunk, ez a méltóság, amelyet a tudat ad magának, épp abban van, hogy elvetjük a *különös* nézetet és vélekedést, s a *dolgot* engedjük magunkban érvényesülni.

24. §.

A gondolatokat e meghatározások szerint *objektív* gondolatoknak lehet nevezni s ideszámítandók azok a formák is, amelyeket a közönséges logikában szoktak szemügyre venni, s csak a *tudatos*

gondolkodás formáinak szoktak tartani. A *logika* tehát egybeesik a *metafizikával, a gondolatokban felfogott dolgok* tudományával, amely gondolatokat úgy tekintették, hogy a *dolgok lényegességeit* fejezik ki.

Hogy az ilyen formák, mint fogalom, ítélet, következtetés, hogyan viszonylanak másokhoz, pl. az oksághoz stb., csak magán a logikán belül derülhet ki. De annyit előre is beláthatunk, hogy, mivel a gondolat *fogalmat* akar magának alkotni a dolgokról, ez a fogalom (és vele legközvetlenebb formái, az ítélet és a következtetés is) nem állhat oly meghatározásokból és viszonyokból, amelyek a dolgoktól idegenek és nekik külsőségesek. A gondolkodás, mondottuk fent, a dolgok *általános* mozzanatára vezet ; ez azonban maga is a fogalmi mozzanatok egyike. Hogy értelem, ész van a világban, ugyanazt jelenti, mint amit ez a kifejezés : objektív gondolat, tartalmaz. Ez a kifejezés azonban épp azért kényelmetlen, mert *gondolat* rendszerint csak a szellemhez, a tudathoz tartozónak értelmében, az objektív pedig éppúgy elsősorban csak a nem-szellemiről használatos.

1. **függelék.** Ha azt mondják, hogy a gondolat, mint objektív gondolat, a világ belseje, úgy tetszhetik, mintha ezzel a természeti dolgoknak tudatot akarnánk tulajdonítani. Ellenkezést érzünk azzal szemben, hogy a dolgok belső tevékenységét mint gondolkodást fogjuk fel, mivel azt mondjuk : az ember a gondolkodás által különbözik a természetitől. E szerint a természetről mint a tudattalan gondolat rendszeréről kellene beszélnünk, mint egy megkövült intelligenciáról, ahogy Schelling[28] mondja. A helyett tehát, hogy a *gondolat* kifejezést használjuk, félreértések elkerülése végett jobb, ha *gondolati meghatározást* mondunk. — A logikait, mint az eddigiekből következik, mint a gondolati meghatározások rendszerét általában kell kutatni, amelynél elesik a szubjektív és objektív ellentéte (közönséges jelentésében). A gondolkodásnak és meghatározásainak ez a jelentése kifejeződik abban, ha a régiek azt mondják : a νους kormányozza a világot ; — vagy ha mi azt mondjuk : ész van a világban, s azt értjük rajta, hogy az ész a világ lelke, benne lakozik, immanens sajátja, legsajátabb, legbensőbb természete, az, ami benne általános. Közelebbi példa, hogy, ha egy meghatározott állatról beszélünk, azt mondjuk, hogy *állat. Az állat mint olyan* nem mutatható föl, hanem mindig csak egy meghatározott állat. *Az* állat nem létezik, hanem általános természete az egyes állatoknak, s minden létező állat valami sokkal konkrétabban meghatározódott, elkülönböződött. De állat-volta, a nem mint általános, hozzátartozik a meghatározott állathoz és

meghatározott lényegességét teszi. Ha elvesszük a kutya állatvoltát, nem tudjuk megmondani, micsoda. A dolgoknak általában maradandó, belső természetük és külsőséges létük van. Élnek és meghalnak, keletkeznek és elmúlnak ; lényegességük, általánosságuk a nem, ez pedig nem fogható föl egyszerűen közös mozzanatként.

A gondolkodás, ahogy a külsőleges dolgok szubsztanciája, a szelleminek is általános szubsztanciája. Minden emberi szemlélésben gondolkodás van ; éppúgy a gondolkodás az általános valamennyi képzetben, emlékezésben s általában minden szellemi tevékenységben, minden akarásban, kívánságban stb. Mindezek csak további specifikációi a gondolkodásnak. Ha így fogjuk föl a gondolkodást, akkor más viszonyban jelenik meg, mint hogyha egyszerűen azt mondjuk : van gondolkodóképességünk, más képességeink sorában és mellett, mint amilyenek a szemlélés, képzetalkotás, akarás és hasonlók. Ha a gondolkodást mint az igazi általánost tekintjük minden természetiben és minden szellemiben, akkor átfogja mindezt és alapja mindennek. A gondolkodásnak ehhez a felfogásához, ahol objektív jelentésében (mint νοῦς-t) vettük, kapcsolhatjuk mindenekelőtt, hogy mi a gondolkodás szubjektív értelemben. Azt mondjuk először : az ember gondolkodó — de egyben azt is mondjuk, hogy szemlélő, akaró stb. Az ember gondolkodó, és általános valami, de gondolkodó csak annyiban, hogy az általános az ő *számára* van. Az állat is *magánvalósága szerint* általános, de az általános mint olyan nincs az ő számára, hanem mindíg csak az egyes dolog. Az állat lát valami egyes dolgot, pl. abrakát, egy embert stb. De mindez csak egyes dolog az ő számára. Éppúgy az érzéki érzetnek is mindíg csak egyedivel van dolga (*ez* a fájdalom, *ez* a jóíz stb.). A természet a νοῦς-t nem tudatosítja magában, csak az ember kettőzteti meg magát úgy, hogy az általános az általános *számára.* Áll ez mindenekelőtt, amennyiben az ember *énnek* tudja magát. Ha *ént* mondok, magamat mint ezt az egyes, teljességgel meghatározott személyt gondolom. Valójában azonban ezzel semmi különöst nem mondok magamról. *Én* mindenki más is, s ha magamat mint *ént* jelölöm meg, magamat, ezt az egyest, gondolom ugyan, egyúttal azonban egy teljesen általánost mondok ki. Az én a tiszta magáért-valóság, amelyben minden különös negálva van és megszűnt, a tudatnak ez a végső, egyszerű és tiszta mozzanata. Azt mondhatjuk : én és gondolkodás ugyanaz, vagy határozottabban : az én a gondolkodás mint gondolkodó. Ami tudatomban van, számomra van. Az én ez az üresség, a befogadó tér minden számára, minden az ő számára van és mindent megőriz magában. Minden ember egész világa a képzeteknek, amelyek az

én éjszakájában vannak eltemetve. Így hát az én az általános, amelyben elvonatkozunk minden különöstől, amelyben azonban egyúttal minden betakarva rejlik. Ezért nem a pusztán elvont általánosság, hanem az az általánosság, amely mindent magában foglal. Az ént először egészen triviálisan használjuk és csak a filozófiai reflexió teszi elmélkedés tárgyává. Az énben az egészen tiszta gondolat van előttünk. Az állat nem szólhat : *én* — hanem csak az ember, mert ő a gondolkodás. Az énben sokféle belső és külső tartalom van s e tartalom természete szerint magatartásunk érzékileg szemlélő, képzelő, emlékező stb. De mindennél ott van az én, vagyis mindenben benne van a gondolkodás. Az ember tehát mindíg gondolkodó, akkor is, ha csak szemlél ; ha megtekint valamit, mindíg mint általánost tekinti meg, egyes dolgot megrögzít, kiemeli, ezzel figyelmét elfordítja mástól, elvontnak és általánosnak veszi, ha csak formálisan általánosnak is.

Képzeteinknél az a kettős eset fordul elő, hogy vagy a *tartalom* gondolatbeli, de a *forma* nem, vagy megfordítva, a forma tartozik a gondolatra, de a tartalom nem. Ha azt mondom pl. : harag, rózsa, remény, mindez érzetem alapján ismerős előttem, de ezt a tartalmat általános módon, a gondolat formájában mondom ki : sok különöst elhagytam belőle s csak a tartalmat mint általánost adtam, de a tartalom érzéki marad. Ha megfordítva Istent képzelem magamban, a tartalom tisztán gondolatbeli ugyan, de a forma még érzéki, ahogy azt közvetlenül magamban találom. Képzeteknél tehát a tartalom nem pusztán érzéki, mint szemléleteknél, hanem a tartalom vagy érzéki, a forma pedig gondolatbeli, vagy megfordítva. Az első esetben az anyag adva van s a forma a gondolkodásra tartozik, a második esetben a gondolkodás a tartalom forrása, de a forma által a tartalom adottá lesz, ez tehát külsőlegesen jut a szellemhez.

2. függelék. A logikában a tiszta gondolattal vagy a tiszta gondolati meghatározásokkal van dolgunk. A közönséges értelemben vett gondolatnál mindíg képzelünk valamit, ami nem pusztán tiszta gondolat, mert olyan gondolatbelit értünk rajta, amelynek tartalma tapasztalati. A logikában a gondolatokat úgy fogjuk föl, hogy csakis olyan tartalmuk van, amely magára a gondolkodásra tartozik s amelyet a gondolkodás hoz létre. Így a gondolatok *tiszta* gondolatok. Így a szellem tisztán önmagánál van s ennélfogva szabad, mert a szabadság épp az, hogy másában önmagánál van, magától függ, önmagának meghatározója. Minden vágyban másból indulok ki, olyasmiből, ami nekem külsőleges. Itt azután függésről beszélünk. Szabadság csak ott van, ahol nincs számomra

más, ami nem magam vagyok. A természetes ember, akit csak vágyai határoznak meg, nincs magánál: ha még oly önfejű is, akarásának és vélekedésének *tartalma* mégsem az ő sajátja, és szabadsága csupán formális. Ha gondolkodom, elvetem szubjektív különösségemet, elmélyülök a dologban, a gondolkodást magában engedem érvényesülni, s rosszul gondolkodom, ha a magaméból hozzáteszek valamit.

Ha az eddigieknek megfelelően a logikát a *tiszta* gondolati meghatározások rendszerének tekintjük, vele szemben a többi filozófiai tudomány, a természetfilozófia és a szellem filozófiája, mintegy alkalmazott logikaként jelennek meg, mert éltető lelkük a logika. A többi tudomány érdeke azután csupáncsak az, hogy a természet és a szellem alakjaiban felismerje a logikai formákat, oly alakokban, amelyek csak különös kifejezésmódját teszik a tiszta gondolkodás formáinak. Így pl. a *következtetés* (nem a régi, formális logika jelentésében, hanem a maga igazsága szerint), az a meghatározás, hogy a különös a középfogalom, amely az általános és az egyedi szélső fogalmait összekapcsolja. A következtetésnek ez a formája valamennyi dolog általános formája. Valamennyi dolog olyan különös, amely mint általános az egyedivel kapcsolódik össze. A természet tehetetlenségével azonban velejár, hogy a logikai formákat nem mutatja tisztán. Ilyen tehetetlen bemutatása a következtetésnek pl. a mágnes; ez a középen, indifferenciapontjában, összekapcsolja pólusait, úgyhogy ezek így közvetlenül egyek különbözőségükben. A fizikában is az általánost, a lényegest ismerjük meg, s a különbség csak az, hogy a természetfilozófia tudatunkra hozza a fogalom igazi formáit a természetes dolgokban. — A logika így valamennyi tudomány éltető szelleme, a logikának gondolati meghatározásai a tiszta szellemek; a dolgok legbelsejét alkotják, de egyúttal mindig ajkunkon vannak s ezért valami teljesen ismerősnek látszanak. De az ilyen ismerős rendszerint a legismeretlenebb. Így pl. a *lét* tiszta gondolati meghatározás; sohasem jut azonban eszünkbe, hogy a *van*-t elmélkedésünk tárgyává tegyük. Rendszerint azt hiszik, az abszolútumnak messze a tapasztalaton túl kell lennie, pedig épp az egészen jelenvaló, amelyet mint gondolkodó, ha nincs is kifejezett tudatunk róla, mindig magunkkal hordozunk és használunk. Főleg a nyelv rejt magában ilyen gondolati meghatározásokat, s így a gyermekek grammatikai tanításának megvan az a haszna, hogy tudattalanul a gondolkodás különbségeire hívják fel figyelmüket.

Azt mondják rendszerint, hogy a logikának csak *formákkal* van dolga, s *tartalmát* máshonnan kell vennie. Csakhogy a logikai

gondolatokról nem mondhatjuk: *csak* — minden más tartalommal szemben, hanem minden más tartalomról mondhatjuk: *csak* — velük szemben. Magán- és magáért-való alapját teszik mindennek. A műveltségnek már magasabb álláspontja kell ahhoz, hogy az ember az ilyen tiszta meghatározásokra irányítsa érdeklődését. Magán- és magáértvalóságukban való szemléletüknek megvan az a további értelme, hogy magából a gondolkodásból vezetjük le ezeket a meghatározásokat s belőlük ítéljük meg, *igazak-e*. Nem kívülről vesszük őket, hogy definiáljuk azután, vagy felmutassuk értéküket és érvényességüket, összehasonlítva őket azzal, ahogyan a tudatban előfordulnak. Mert ha a megfigyelésből és tapasztalatból indulnánk ki, akkor pl. azt mondanók: az *erőt* erre meg erre szoktuk felhasználni. Az ilyen definíciót akkor mondjuk helyesnek, ha megegyezik azzal, ami tárgyáról mindennapi tudatunkban található. Ilyképen azonban egy fogalmat nem magán- és magáértvalóságában, hanem egy előföltevés szerint határozunk meg s ez az előföltevés azután kritériuma, mérővesszeje a helyességnek. Nem kell azonban ilyen mérővesszőt alkalmaznunk, hanem engednünk kell, hogy az önmagukban eleven meghatározások magukban érvényesüljenek. A gondolati meghatározások igazságának kérdését a mindennapi tudat bizonyára különösnek találja, mert úgy látszik, hogy azok csak adott tárgyakra való alkalmazásukban igazolódnak s így nem volna értelme ez alkalmazás nélkül igazságuk után kérdezni. De épp ezen a kérdésen múlik a dolog. E mellett persze tudni kell, mit kell igazságon érteni. Rendszerint egy tárgynak képzetünkkel való egyezését nevezzük igazságnak. Itt feltevésünk egy tárgy, s róla való képzetünk kell, hogy neki megfelelő legyen. — Filozófiai értelemben azonban az igazság, általában elvontan kifejezve, egy tartalom egyezése önmagával. Ez tehát egészen más jelentése az igazságnak, mint az előbb említett. Egyébként az igazságnak mélyebb (filozófiai) jelentése részben már a mindennapi nyelvhasználatban is megtalálható. Így beszélünk pl. *igaz* barátról s rajta olyan barátot értünk, akinek cselekvésmódja megfelel a barátság fogalmának. Éppúgy beszélünk *igaz* műremekről. Nem-igaz akkor annyi mint rossz, önmagában meg nem felelő. Ebben az értelemben rossz állam nem-igaz állam s a rossz és nem-igaz általában abban az ellentmondásban van, amely egy tárgy meghatározása vagy fogalma és exisztenciája között fennáll. Az ilyen rossz tárgyról helyes képzetet alkothatunk magunknak, de a képzet tartalma magában nem-igaz valami. Az ilyen helyességekből, amelyek egyúttal hamisságok, sok lehet fejünkben. — Egyedül Isten a fogalom és a

realitás igazi egyezése ; valamennyi véges dologban azonban van valami hamisság, van fogalmuk és van exisztenciájuk, de ez nem illik össze fogalmukkal. Ezért kell elpusztulniok, ebben nyilatkozik meg fogalmuk és exisztenciájuk össze-nem-illősége. Az állatnak mint egyednek fogalma a nemében van, a nem pedig a halál által szabadul meg az egyediségtől.

Az igazságnak az itt kifejtett értelemben, az önmagával való egyezés értelmében való vizsgálata a logikainak tulajdonképeni érdeke. A mindennapi tudatban a gondolati meghatározások igazságának kérdése elő sem fordul. A logika feladatát kifejezhetjük akként is, hogy benne a gondolati meghatározásokat abból a szempontból nézzük, mennyiben képesek az igazat megragadni. A kérdés tehát arra irányul : melyek a végtelennek formái és melyek a végesnek formái. A közönséges tudatban a véges gondolati meghatározásokkal nincs baj s minden habozás nélkül elismerik érvényességüket. Minden tévedés azonban abból származik, hogy véges meghatározások szerint gondolkodunk és cselekszünk.

3. függelék. Az igaz különböző módokon ismerhető meg s a megismerés módjait csak formáknak kell tekinteni. Így lehet az igazat mindenesetre tapasztalat útján megismerni, de ez a tapasztalat csak egyik forma. A tapasztalatban azon fordul meg a dolog, milyen érzékkel közeledünk a valósághoz. Nagy érzéknek nagyok a tapasztalatai s a jelenség tarka játékában a lényegest pillantja meg. Az eszme előttünk van és valóságos, nem pedig olyasmi, ami a valóságon túl és a valóság mögött van. A nagy érzéknek, mint amilyen pl. egy Goetheé,[29] ha a természetbe vagy a történelembe tekint, nagyok a tapasztalatai, megpillantja az észszerűt és kifejezi. A további lépés azután az, hogy az igazat a reflexió is megismerheti és a gondolat viszonyaival határozza meg. A magán- és magáért-való igaz azonban e két módon még nincs előttünk tulajdonképpeni formájában. A megismerés legtökéletesebb módja a gondolkodás tiszta formájában való megismerés. Az ember itt teljességgel szabadon viselkedik. Hogy a gondolkodás formája az abszolút forma s hogy az igazság benne jelenik meg magán- és magáértvalóságában, ezt állítja a filozófia általában. Az erre vonatkozó bizonyításnak mindenekelőtt az az értelme, hogy kimutatja, hogy a megismerésnek ama többi formája véges forma. A magasrendű ókori szkepticizmus[30] ezt meg is tette, amennyiben kimutatta, hogy ama formák mind ellentmondást tartalmaznak. Ha ez a szkepticizmus az ész formáit is bírálja, előbb valami végest csúsztat beléjük, hogy azon megfoghassa őket. A logikai fejlődés folyamán a véges gondolkodás valamennyi formája fordul majd

elő, mégpedig úgy, ahogyan a szükségszerűség szerint fellépnek : itt (a bevezetésben) egyelőre tudománytalan módon, mint valami adottat kellene őket felvenni. Magában a logikai tárgyalásban e formáknak nemcsak negatív oldalát fogjuk felmutatni, hanem pozitív oldalukat is.

Ha a megismerés különböző formáit összehasonlítjuk egymással, az első forma, a közvetlen tudásé, könnyen a legmegfelelőbbnek, legszebbnek és legmagasabbrendűnek tetszhetik. Ehhez a formához tartozik mindaz, amit erkölcsi tekintetben ártatlanságnak neveznek, azután a vallásos érzés, elfogulatlan bizalom, szeretet, hűség és természetes hit. A két másik forma, először a reflektáló megismerésé s azután a filozófiai megismerésé is, kilép ama közvetlen természetes egységből. Mivel ez közös vonásuk, azért ez a mód, az igazságnak a gondolkodás által való megragadása, könnyen az ember büszkeségének tűnhetik föl, mert a maga erejéből akarja az igazat megismerni. Ez az álláspont, mint az általános elkülönülés álláspontja, mindenesetre minden baj és minden gonosz eredetének, az ősbűnnek tekinthető, s e szerint úgy látszik, el kell vetni a gondolkodást és megismerést, hogy a visszatéréshez és a kibéküléshez jussunk. Ami a természetes egység elhagyását illeti, a szelleminek ez a csodálatos meghasonlása magában ősidőktől fogva tárgya volt a népek tudatának. A természetben ilyen belső meghasonlás nem fordul elő s a természeti dolgok nem követnek el gonoszat. Egy régi képzet ama meghasonlás eredetéről és következményeiről a bűnbeesés mózesi mítoszában van adva számunkra. E mítosz tartalmán alapszik egy lényeges vallási tanítás, az, amely az ember természetes bűnösségéről és a vele szemben való megsegítés szükségszerűségéről szól. Helyénvalónak látszik a bűnbeesés mítoszát a logika elején szemügyre venni, mert a logikának a megismeréssel van dolga, s ebben a mítoszban is a megismerésről, ennek eredetéről és jelentőségéről van szó. A filozófiának nem szabad félnie a vallástól s nem szabad elfogadni azt a helyzetet, mintha meg kellene elégednie azzal, ha a vallás csak megtűri őt. Másfelől azonban el kell utasítania azt a nézetet is, mintha az efféle mítoszok és vallásos ábrázolások valami elintézett dolog volnának, mert évezredes tisztelet tárgyai a népek között.

Ha most közelebbről tekintjük a bűnbeesés mítoszát, benne, mint előbb megjegyeztük, a megismerés általános viszonyát a szellemi élethez találjuk kifejezve. A szellemi élet a maga közvetlenségében először mint ártatlanság és elfogulatlan bizalom jelenik meg ; ámde a szellem lényegében rejlik, hogy ez a közvetlen állapot megszűnik, mert a szellemi élet abban különbözik a természeti

és közelebbről az állati élettől, hogy nem marad meg magánvalóságában, hanem *magáért* van. A meghasonlásnak ezt az állapotát tehát hovatovább ugyancsak meg kell szüntetni s a szellemnek önmaga által az egységhez kell visszatérnie. Ez az egység azután szellemi s ama visszavezetés elve magában a gondolkodásban rejlik. Ez üti a sebet és meg is gyógyítja. — Mítoszunk szerint mármost Ádám és Éva, az első emberek, az ember általában, egy kertben éltek, amelyben az élet fája s a jó és gonosz megismerésének fája volt. Istenről azt mondja, hogy megtiltotta az embereknek, hogy az utóbbinak gyümölcséből egyenek; az élet fájáról egyelőre nincs tovább szó. Ezzel tehát ki van mondva, hogy az ember ne jusson a megismeréshez, hanem maradjon meg az ártatlanság állapotában. Más mélyebb tudatú népeknél is megtaláljuk azt a képzetet, hogy az ember első állapota az ártatlanság és az egység állapota volt. Ebben az a helyes, hogy a meghasonlásnál, amelyben minden emberi dolgot találunk, csakugyan nem állapodhatunk meg; helytelen viszont az, hogy a közvetlen, természetes egység az igazi. A szellem nemcsak közvetlen valami, hanem lényegileg a közvetítés mozzanatát tartalmazza. A gyermeki ártatlanságban mindenesetre van valami vonzó és megható, de csak amennyiben arra emlékeztet, amit a szellemnek kell létrehoznia. Az az egység, amelyet a gyermekekben mint természetest szemlélünk, kell hogy a szellem munkájának és művelődésének eredménye legyen. Krisztus azt mondja: ha nem olyanok *lesztek*, mint a gyermekek stb., ez azonban nem jelenti azt, hogy gyermekek maradjunk. — Mózesi mítoszunkban továbbá azt találjuk, hogy ami az embert az egységből való kilépésre késztette, külső felszólítás által (a kígyó által) jutott hozzá. Valójában azonban a megfogadása az ellentétben, a tudat ébredése magában az emberben rejlik s ez az a történet, amely minden emberen megismétlődik. A kígyó az isteniséget a jó és gonosz tudásába helyezi s csakugyan ez a megismerés az, amely az embernek azáltal jut osztályrészül, hogy szakított közvetlen létének egységével, evett a tiltott gyümölcsből. Az ébredő tudat első reflexiója az volt, hogy az emberek észrevették meztelen voltukat. Ez igen naiv és jelentős vonás. A szeméremben rejlik ugyanis az ember megválása természeti és érzéki lététől. Az állatok nem jutnak el ehhez a megváláshoz s ezért szemérmetlenek. A szemérem emberi érzésében kell azután keresni a ruházat szellemi és erkölcsi eredetét is; a pusztán fizikai szükséglet ehhez képest csak másodlagos valami. — Következik azután az úgynevezett átok, amellyel Isten az embert sujtotta. Ami benne ki van emelve, főleg az embernek a természettel szem-

ben való ellentétére vonatkozik. A férfi arca verejtékében dolgozzék és az asszony fájdalmakkal szüljön. Ami itt közelebbről a munkát illeti, ez a meghasonlásnak eredménye is, leküzdése is. Az állat közvetlenül megtalálja, amire szükségletei kielégítéséhez szüksége van; az ember ellenben úgy viszonyul szükségletei kielégítésének eszközeihez, mint olyasmihez, amit maga hozott létre és alkotott. Ebben a külsőlegességben is az ember így önmagához viszonyul. — A Paradicsomból való kiűzetéssel még nincs vége a mítosznak. Azt olvassuk tovább : És monda az Úr Isten : Ime, az ember olyanná lett, mint mi közülünk egy, jót és gonoszt tudván. — A megismerés itt mint az isteni van megjelölve, s nem úgy, mint azelőtt, mint tiltott dolog. Ebben rejlik azután annak a szóbeszédnek cáfolata is, hogy a filozófia csak a szellem végességére terjed ki ; a filozófia megismerés, s csak a megismerés által valósult meg az ember eredeti hivatása, hogy Isten képmása legyen. — Ha azután még azt olvassuk, Isten az embert kiűzte az Éden kertjéből, nehogy az élet fájából is egyék, ezzel az fejeződik ki, hogy természetes oldalát tekintve az ember mindenesetre véges és halandó, végtelen azonban a megismerésben.

Ismert tanítása az egyháznak, hogy az ember természettől fogva gonosz s ezt a természettől fogva való gonoszságot mint eredendő bűnt jelölik meg. E mellett azonban el kell vetni azt a külsőleges képzetet, hogy az eredendő bűnnek csak az első emberek egy véletlen ténykedésében van az alapja. Valójában a szellem fogalmában rejlik, hogy az ember természettől fogva gonosz, s nem lehet elképzelni, hogy ez másképp is lehetne. Amennyiben az ember mint természeti lény van s mint ilyen viselkedik, ez oly viszony, amely meg nem maradhat. A szellem legyen szabad s önmaga által legyen az, ami. A természet az ember számára csak az a kiindulópont, amelyet át kell alakítania. Az eredendő bűn mély egyházi tanításával szembenáll a modern felvilágosodás tanítása, hogy az ember természettől fogva jó, tehát hozzá hűnek kell maradnia. Az ember kilépése természeti létéből megkülönbözteti őt mint öntudatos lényt egy külsőleges világtól. Azonban az elkülönülésnek ezen a szellem fogalmához tartozó álláspontján se maradjon meg az ember. A meghasonlásnak erre az álláspontjára esik a gondolkodás és akarás egész végessége. Az ember itt önmagából tűz ki magának célokat s önmagából veszi cselekvésének anyagát. Ha ezeket a célokat a végletekig viszi, ha csak önmagát tudja és akarja elkülönültségében, az általánosság kizárásával, akkor gonosz s ez a gonoszság az ő szubjektivitása. Első látszatra itt kettős gonosszal van dolgunk ; de valójában a kettő ugyanaz. Az ember, amennyiben szel-

lem, nem természeti lény ; amennyiben mint ilyen viselkedik és a vágy céljait követi, *akarja* ezt. Az emberek természetes gonoszsága tehát nem olyan, mint az állatok természetes léte. A természetességnek azután közelebbi meghatározása az, hogy a természetes ember egyed mint olyan, mert a természet általában az elszigetelés bilincseiben van. Amennyiben tehát az ember a maga természetességét akarja, az egyediséget akarja. Ez ellen a természetes egyediséghez tartozó, vágyakból és hajlamokból fakadó cselekvés ellen lép fel azután mindenesetre a törvény, vagyis az általános meghatározás is. Ez a törvény lehet külső hatalom, vagy öltheti az isteni tekintély formáját. Az ember a törvény rabszolgája, ameddig természetes magatartásában marad. Hajlamai és érzelmei között vannak ugyan az önző egyediségen túlmenő jóindulatú, szociális hajlamai is, részvét, szeretet stb. Mivel azonban ezek a hajlamok közvetlenek, a magában általános tartalmuk formája mégis a szubjektívitás ; önzésnek és esetlegességnek itt mindig játéktere van.

25. §.

Az *objektív gondolatok* kifejezés az *igazságot* jelöli meg, amely a filozófiának abszolút *tárgya*, nemcsak *célja* akar lenni. De általában mindjárt egy ellentétet mutat, mégpedig azt, amelynek meghatározása és érvényessége körül forog a jelenkor filozófiai álláspontjának érdeklődése, valamint az *igazságnak* és megismerésének kérdése. Ha a gondolati meghatározások egy szilárd ellentéttel vannak terhelve, azaz ha *véges* természetűek, akkor nem illenek össze az igazsággal, amely magán- és magáért-valósága szerint abszolút, akkor az igazság nem léphet be a gondolkodásba. A gondolkodást, amely csak *véges* meghatározásokat hoz létre és csak ilyenekben mozog, *értelemnek* nevezzük (a szó pontosabb jelentésében). Közelebbről a gondolati meghatározások *végességét* kettős módon kell felfogni, egyrészt úgy, hogy *csak szubjektívek* s maradandó ellentétük az objektív, másrészt úgy, hogy mint *korlátolt tartalmúak* általában ellentétesek maradnak mind egymással, mind pedig még nagyobb mértékben az abszolútummal. Most, közelebbi bevezetésként, a *gondolkodásnak az objektívitáshoz való állásfoglalásait* vesszük szemügyre, hogy a logikának itt kapott jelentését és elfoglalt álláspontját megmagyarázzuk és közelhozzuk.

A szellem fenomenológiája[31] c. munkámat kiadása idején mint a tudomány rendszerének első részét jelöltem meg ; gondolatmenete ugyanis az, hogy kezdem a szellem első, legegyszerűbb jelenségével, a *közvetlen tudattal*, s ennek dialektikáját

fejlesztem a filozófiai tudomány álláspontjáig, amelynek szükségszerűségét ez a gondolatmenet mutatja fel. Erre való tekintettel azonban nem lehetett megállni a puszta formai mozzanatnál ; mert a filozófiai tudás álláspontja egyúttal magában a legtartalmasabb és legkonkrétabb, így mint adódó eredmény feltételezte a tudat konkrét alakjait is, mint pl. az erkölcsöt, erkölcsiséget, művészetet, vallást. Ennélfogva a *tartalomnak*, a filozófiai tudomány sajátos részei tárgyainak kifejtése egyúttal beleesik a tudatnak abba a kifejtésébe, amely először látszólag csak a formaira szorítkozik ; úgyszólván ennek háta mögött kell ama kifejtésnek végbemennie, amennyiben a tartalom mint a *magánvalóság* viszonyul a tudathoz. A fejtegetés ezáltal bonyolultabb lesz, s ami a konkrét részekre tartozik, szintén beleesik már részben ama bevezetésbe. — Az itt következő elmélkedésnek megvan továbbá az a kényelmetlensége is, hogy magatartása csak történeti és okoskodó lehet ; főcélja azonban közrehatni annak a beállításnak kialakításában, hogy a *megismerés* természetéről, a *hitről* stb. való felfogásban előttünk levő és egészen *konkrétaknak* tartott kérdések valójában *egyszerű* gondolati meghatározásokra vezethetők vissza. Ezek a kérdések azonban csak a logikában találják meg igazi megoldásukat.

A.

A gondolat első álláspontja az objektivitáshoz.

26. §.

Az első álláspont az az *elfogulatlan* eljárás, amely még nincs tudatában a gondolkodás ellentétének önmagában és önmagával szemben, és azt a *hitet* tartalmazza, hogy a *gondolkodás az igazságot ismeri meg*, a tárgyak igazi valóját hozza a tudat elé. Ebben a hitben a gondolkodás egyenesen a tárgyakhoz fordul, az érzetek és szemléletek tartalmát magából a gondolat tartalmává reprodukálja s ebben mint az igazságban kielégül. Minden kezdeti filozófia, valamennyi tudomány, sőt a tudat mindennapi tevése-vevése is ebben a hitben él.

27. §.

Ez a gondolkodás, mivel nincs ellentétének tudatában, éppúgy *lehet* tartalmánál fogva igazi *spekulatív* bölcselkedés, mint ahogy időzhet *véges* gondolati meghatározásokban, azaz a *még feloldatlan* ellentétben. Itt a bevezetésben csak az lehet érdekünk, hogy a gondolkodásnak ezt az álláspontját határa szempontjából nézzük s ezért elsősorban az utóbbi *bölcselkedést* vegyük szemügyre. — Ez leghatározottabb és hozzánk legközelebbeső kialakulásában az *előbbeni metafizika*, amilyen nálunk a kanti filozófia előtt volt. Ez a metafizika azonban csak a filozófia történetére való vonatkozásában valami *előbbeni;* magában véve egyáltalán mindíg megvan mint az ész tárgyainak *puszta értelmi nézete.* Modora és főtartalma közelebbi vizsgálatának tehát egyúttal megvan ez a közelebbi, a jelent érintő érdeke.

28. §.

Ez a tudomány a gondolati meghatározásokat a *dolgok alapmeghatározásainak* tekintette; ezzel az előföltevésével, hogy azt, ami *van*, azáltal, hogy *gondoljuk*, *magánvalóságában* ismerjük meg, magasabban állt, mint a későbbi kritikai bölcselkedés. De 1. ama meghatározásokat absztrakciójukban mint magukban érvényeseket tekintették és képeseknek tartották arra, hogy az *igaznak állítmányai* legyenek. Ama metafizika egyáltalán feltételezte, hogy az abszolútum megismerése olyképpen történhetik, hogy *állítmányokat tulajdonítunk neki*, s nem vizsgálta meg sem az értelmi meghatározásokat sajátos tartalmuk és értékük szempontjából, sem pedig ezt a formát, amely az abszolútumot állítmányok tulajdonításával határozza meg.

Ilyen állítmányok pl. *létezés*, mint ebben a tételben: *Isten létezik; végesség* vagy *végtelenség*, abban a kérdésben, véges-e a világ vagy végtelen; *egyszerű, összetett*, ebben a tételben: a lélek *egyszerű;* továbbá a dolog *egy*, egy *egész* stb. — Nem vizsgálták meg, vajjon az ilyen állítmányok magukban véve igazak-e, sem pedig, vajjon az ítélet formája az igazság formája lehet-e.

Függelék. A régi metafizika[32] előföltevése az elfogulatlan hitnek általában az az előföltevése volt, hogy a gondolkodás a dolgok *magánvalóságát* ragadja meg, a dolgok csak úgy tárják fel igazi valójukat, ha gondoljuk őket. Az ember lelke és a természet az örökkön változó Proteus, s nagyon közeleső az a reflexió, hogy a dolgok, ahogy közvetlenül megjelennek, nem magánvalók. A régi metafizikának itt említett álláspontja ellentéte a kritikai filozófia eredményének. Azt lehet mondani, hogy ez eredmény szerint az ember csupán polyvára és seprűre volna utalva.

Ami azonban közelebbről illeti ama régi metafizika eljárását, erről meg kell jegyezni, hogy nem ment túl a tisztán *értelmi* gondolkodáson. Az elvont gondolati meghatározásokat közvetlenül vette fel s úgy tekintette őket, mint az igaznak állítmányait. Ha a gondolkodásról van szó, a *véges*, tisztán *értelmi* gondolkodást meg kell különböztetni a *végtelen, észszerű* gondolkodástól. A gondolati meghatározások, ahogy közvetlenül, elszigetelten találjuk, *véges* meghatározások. Az igaz azonban a magában végtelen, amely véges által ki nem fejezhető és nem tudatosítható. A *végtelen gondolkodás* kifejezés feltűnőnek tetszhetik, ha ragaszkodunk az újabb kornak ama felfogásához, mintha a gondolkodás mindig korlátolt volna. Ám valójában a gondolkodás, lényege szerint, magában végtelen.

Végesnek mondjuk, formálisan kifejezve, azt, aminek vége van, ami *van*, de megszűnik ott, ahol másával összefügg s így ezáltal korlátozást szenved. A véges tehát a mására való vonatkozásban van, s ez a más az ő negációja és határa. A gondolkodás azonban önmagánál van, önmagához viszonyul és tárgya önmagának. Ha gondolat a gondolkodásom tárgya, akkor önmagamnál vagyok. Az én, a gondolkodás, ennélfogva végtelen, azért, mert a gondolkodásban oly tárgyhoz viszonyul, amely őmaga. Tárgy általában egy más valami, egy negatívum velem szemben. Ha a gondolkodás önmagát gondolja, oly tárgya van, amely egyúttal nem az, azaz megszünten-megmaradó, eszmei tárgy. A gondolkodásnak mint olyannak a maga tisztaságában nincs tehát korlátja magában. Véges a gondolkodás csak annyiban, amennyiben megáll korlátolt meghatározásoknál s ezeket végsőknek veszi. A végtelen vagy spekulatív gondolkodás ellenben szintén meghatároz ugyan, de meghatározásával és határolásával ismét megszünteti ezt a hibát. A végtelenség nem fogható föl, mint a közönséges képzetben, elvont, minden ponton túl való tovább- és továbbhaladásnak, hanem azon az egyszerű módon, ahogy előbb mondottam.

A régi metafizika gondolkodása *véges* gondolkodás volt, mert oly gyakorlati meghatározásokban mozgott, amelyeknek korlátait valami szilárdnak vette, s ezt újra nem negálta. Így kérdezték pl.: létezik-e Isten? s a *létezést* itt tiszta pozitívumnak, valami végsőnek és jelesnek tekintették. De később azt látjuk majd, hogy a *létezés* korántsem pusztán pozitívum, hanem oly meghatározás, amely nagyonis alacsony az eszme szempontjából és nem méltó Istenhez. — Azt kérdezték továbbá, véges vagy végtelen-e a világ. Itt a végtelenséget szilárdan szembeállítják a végességgel, pedig hát könnyű belátni, ha a kettőt szembeállítják egymással, akkor a végtelenség, amelynek az egésznek kell lennie, csak mint az *egyik* oldal jelenik meg s a véges által van határolva. — Határolt végtelenség azonban maga is csak véges. Ugyanabban az értelemben kérdezték: egyszerű-e a lélek, vagy összetett? Tehát az egyszerűséget is végső meghatározásnak vették, amely az igazat megragadni képes. Egyszerű azonban oly szegényes, elvont és egyoldalú meghatározás, mint létezés, oly meghatározás, amelyről később látjuk majd, hogy, mivel maga is hamis, képtelen az igazat megragadni. Ha a lelket csak egyszerűnek tekintjük, ily absztrakcióval csak egyoldalúan és végesen határozzuk meg.

A régi metafizikának érdeke tehát annak megismerésére irányult, hogy olyan állítmányok, amilyeneket említettünk, tulajdoníthatók-e tárgyaiknak. Ezek az állítmányok azonban korlátolt

értelmi meghatározások, amelyek csak korlátot fejeznek ki, de nem az igazat. — Itt azután még külön meg kell jegyezni, hogy az eljárás abban volt, hogy a megismerendő tárgynak, így pl. Istennek, *tulajdonítottak* állítmányokat. Ez azonban külső reflexió a tárgyról, mert a meghatározások (az állítmányok) készek a képzetemben s csak külsőlegesen tulajdonítom őket a tárgynak. Ezzel szemben egy tárgy igazi megismerésének olyannak kell lennie, hogy az önmagából határozza meg magát s nem kívülről kapja állítmányait. Ha ezen a módon mondunk ki állítmányt, akkor a szellem kimeríthetetlennek érzi magát ily állítmányok által. A keletiek ennélfogva ezen az álláspontón egészen helyesen nevezik Istent a soknevűnek, a végtelen nevűnek. A lélek ama véges meghatározások egyikében sem nyugszik meg, s a keleti megismerés ezért az ily állítmányok szüntelen felkeresésében van. A véges dolgokra csakugyan áll az, hogy véges állítmányokkal kell őket meghatározni s itt az értelem a maga helyén van tevékenységével. Az értelem, mivel maga is véges, egyedül a végesnek természetét ismeri meg. Ha pl. egy cselekedetet *lopásnak* nevezek, ezzel lényeges tartalma szerint határoztam meg, s ez a felismerés elég a bírónak. Éppen így viszonyulnak a véges dolgok mint *ok* és *okozat*, *erő* és *megnyilvánulás*, s ha e meghatározások szerint fogjuk fel őket, akkor végességükben ismertük meg. De az ész tárgyai nem határozhatók meg ily véges állítmányokkal s az erre irányuló törekvés volt a régi metafizika hibája.

29. §.

Az efféle állítmányok magukban *korlátolt tartalmúak* és már a *képzet* (Isten, a természet, a szellem képzete) *teljességével* összenem-illőknek és azt semmiképp ki nem merítőknek mutatkoznak. Azután meg azáltal, hogy *egy* alany állítmányai, össze vannak kapcsolva egymással, tartalmukban azonban különbözők, úgy hogy *egymással szemben* veszik fel őket *kívülről*.

Az első hibán a keletiek pl. Isten meghatározásánál a sok *név* által igyekeztek segíteni, amelyet neki adtak; egyúttal azonban feltették, hogy *végtelen* sok név van.

30. §.

2. *Tárgyai* totalitások voltak ugyan, amelyek magukban az *észre*, a magában *konkrét* általánosnak gondolására tartoznak — *lélek*, *világ*, *Isten* — de a metafizika a *képzetből* vette át őket, alapul vette mint *kész*, *adott alanyokat* az értelmi meghatározások-

nak reá való alkalmazásánál és csak ama képzet volt *mérővesszeje*, vajjon az állítmányok megfelelők és kielégítők-e, vagy nem.

31. §.

A lélek, a világ, Isten képzetei eleinte szilárd támaszt látszanak nyujtani a gondolkodásnak. Azonban nem is szólva arról, hogy a különös szubjektivitás jellege tapad hozzájuk s hogy ennélfogva igen különböző jelentésük lehet, épp ők szorulnak arra, hogy a gondolkodás szabatosan meghatározza őket. Kifejezi ezt minden tétel, mint amelyben csak az *állítmány* (azaz a filozófiában a gondolati meghatározás) mondja meg, *micsoda* az alany, azaz a kezdeti képzet.

Ebben a tételben: Isten örökkévaló stb., Isten képzetével kezdjük; de hogy micsoda, még nem *tudjuk;* csak az állítmány mondja ki, hogy micsoda. Ezért a logikaiban, ahol a tartalmat egyes-egyedül a gondolat formájában határozzuk meg, nemcsak fölösleges ezeket a meghatározásokat oly tételek állítmányaivá tenni, amelyeknek *alanya* Isten vagy a határozatlanabb abszolútum, hanem ennek az a hátránya is volna, hogy más mérővesszőre emlékeztetne, mint amilyen maga a gondolat természete. — Azonkívül a tétel, vagy határozottabban az ítélet formája alkalmatlan a konkrétnak — pedig az igaz konkrét — és spekulatívnak kifejezésére; az ítélet, formájánál fogva, egyoldalú és ennyiben hamis.

Függelék. Ez a metafizika nem volt szabad és objektív gondolkodás, mert a tárgyat nem tekintette szabadon önmagából meghatározódónak, hanem mint készet feltételezte. Ami a szabad gondolkodást illeti, a görög filozófia szabadon gondolkodott, a skolasztika azonban nem, mivel tartalmát ugyancsak mint adottat, mégpedig mint az egyháztól adottat, vette át. — Mi modernek műveltségünk által oly képzetekbe vagyunk beavatva, amelyeket meghaladni nagyon nehéz, mert ezek a képzetek a legmélyebb tartalmúak. A régi filozófusokat oly embereknek kell képzelnünk, akik teljességgel érzéki szemléletben állanak és akiknek nincs egyéb előföltevésük, mint az ég fenn és a föld köröskörül, mert a mitológiai képzeteket félredobták már. A gondolat ebben a tárgyilagos környezetben szabad és magába visszavonult, szabad minden anyagtól, tisztán önmagánál-való. Ez a tiszta önmagánál-való-lét hozzátartozik a szabad gondolkodáshoz, a szabadba-való-kihajózáshoz, ahol semmi sincs se felettünk, se alattunk, és mi a magánosságban állunk egyedül magunkkal.

32. §.

3. Ez a metafizika *dogmatizmus* lett, mert a véges meghatározások természete szerint fel kellett tennie, hogy *két ellentétes állítás közül*, amilyenek ama tételek voltak, az egyiknek *igaznak*, a másiknak pedig *hamisnak* kell lennie.

Függelék. A *dogmatizmus* ellentéte mindenekelőtt a *szkepticizmus*. A régi szkeptikusok általában minden filozófiát dogmatikusnak neveztek, amennyiben határozott tantételeket állít fel. Ebben a tágabb értelemben a szkepticizmus a tulajdonképeni spekulatív filozófiát is dogmatikusnak tekinti. A szűkebb értelemben vett dogmatizmus azonban az egyoldalú értelmi meghatározásokhoz való ragaszkodás, az ellentétes meghatározások kizárásával. Ez általában a szigorú *vagy-vagy*, s ennek megfelelően azt mondják pl.: a világ *vagy* véges, *vagy* végtelen, de *csak egyik* a kettő közül. Az igaz, a spekulatív ellenben épp az, amihez nem fűződik ilyen egyoldalú meghatározás és ami nem merül ki általa, hanem mint totalitás, magában egyesítve tartalmazza azokat a meghatározásokat, amelyeket a dogmatizmus szétválasztottságukban valami szilárdnak és igaznak vesz. — Gyakori eset a filozófiában, hogy az egyoldalúság odaáll a totalitás mellé, azt állítva, hogy különös, szilárd valami vele szemben. Valójában azonban az egyoldalú nem valami szilárd és magában fennálló, hanem az egészben mint megszűnten-megmaradó bennefoglaltatik. Az értelmi metafizika dogmatizmusa abban van, hogy egyoldalú értelmi meghatározásokat elszigeteltségükben megrögzít, viszont a spekulatív filozófia idealizmusa, mivel elve a totalitás, az elvont értelmi meghatározások egyoldalúságát átfogónak bizonyul. Igy az idealizmus azt mondja majd : a lélek sem nem *csak* véges, sem nem *csak* végtelen, hanem lényegileg *mind* az egyik, *mind* a másik, s ennélfogva *sem* az egyik, *sem* a másik, vagyis az ilyen meghatározások elszigeteltségükben érvénytelenek s csak mint megszűnten-megmaradók érvényesek. — Mindennapi tudatunkban is előfordul már az idealizmus. Azt mondjuk e szerint az érzéki dolgokról, hogy változók, vagyis éppúgy illeti őket a lét, mint a nem-lét. Csökönyösebbek vagyunk az értelmi meghatározások tekintetében. Ezeket mint gondolati meghatározásokat valami szilárdabbnak, abszolúte szilárdnak vesszük. Végtelen szakadék által egymástól elválasztottaknak tekintjük őket, úgyhogy az egymással szembenálló meghatározások sohasem érhetik el egymást. Az ész harca abban van, hogy azt, amit az értelem megrögzített, lerüzdje.

33. §.

Ennek a metafizikának, rendezett alakjában, *első része* az *ontológia* volt — a *lényeg elvont meghatározásainak tana.* Ezek számára sokféleségükben és véges érvényességükben híján vagyunk egy elvnek; ezért *empirikusan* és *esetlegesen* kell őket felsorolni, közelebbi *tartalmukat* pedig csak a *képzetre,* arra a *kijelentésre,* hogy egy szónál pontosan ezt gondoljuk, talán az etimológiára is, alapíthatjuk. Itt csak az elemzésnek a nyelvhasználattal egyező *helyességéről* és empirikus *teljességéről* lehet szó, nem pedig az ilyen meghatározások *igazságáról* és *szükségszerűségéről* magában.

Az a kérdés, vajjon lét, vagy végesség, egyszerűség, összetettség stb. *magukban igaz fogalmak-e,* szükségkép feltűnő, ha azt hisszük, hogy pusztán *egy tétel* igazságáról beszélhetünk és csak azt kérdezhetjük, lehet-e egy *fogalmat egy alanynak* igazsággal *tulajdonítani* (ahogy mondották), vagy nem; a hamisság e szerint a képzet alanya és a róla állítandó fogalom közötti ellentmondástól függ. Ámde a fogalom mint konkrét, sőt minden meghatározottság általában, lényegileg magában különböző meghatározások egysége. Ha tehát az igazság nem volna egyéb az ellentmondás hiányánál, akkor minden fogalomnál elsősorban azt kellene nézni, hogy magában véve nem tartalmaz-e ilyen belső ellentmondást.

34. §.

A *második* rész volt a *racionális pszichológia* vagy *pneumatológia;* ez a *léleknek,* vagyis a szellemnek mint *dolognak* metafizikai természetére vonatkozik.

A halhatatlanságot abban a szférában keresték fel, amelyben *összetételnek, időnek, minőségi változásnak, mennyiségi növekedésnek* vagy *csökkenésnek* van a helye.

Függelék. Racionálisnak nevezték a pszichológiát ellentétben a lélek nyilvánulásainak tapasztalati szemléléssmódjával. A racionális pszichológia a lelket metafizikai természete szempontjából tekintette, ahogyan az elvont *gondolkodás* meghatározza. A lélek belső természetét akarta megismerni, hogy milyen magánvalósága szerint, milyen a gondolat számára. — Manapság a filozófiában nemigen beszélnek a lélekről, hanem inkább a szellemről. A szellem különbözik a lélektől; ez mintegy a közép a testiség és a szellem között, vagyis a kötelék a kettő között. A szellem mint lélek a testiségbe van belesüllyesztve és a lélek a test éltetője.

A régi metafizika a lelket dolognak tekintette. Dolog azonban nagyon kétértelmű kifejezés. Dolgon mindenekelőtt közvetlen létezőt értünk, olyasmit, amit érzékileg képzelünk, s ebben az értelemben beszéltek a lélekről. Ehhez képest azt kérdezték, hol van a lélek székhelye. De ha székhelye van, akkor a lélek a térben van és érzékileg képzeljük. Éppúgy hozzátartozik a léleknek dologként való felfogásához, ha azt kérdik, egyszerű-e vagy összetett. Ez a kérdés különösen a lélek halhatatlansága szempontjából érdekelte az embereket, mert azt a lélek egyszerűségétől függőnek tekintették. Ámde valójában az elvont egyszerűség olyan meghatározás, amely éppoly kevéssé felel meg a lélek lényegének, mint az összetettségé.

Ami a racionális lélektan viszonyát illeti az empirikushoz, az előbbi magasabbrendű az utóbbinál azáltal, hogy a maga feladatává teszi a szellem megismerését a gondolkodás által és a gondoltnak bebizonyítását is, míg a tapasztalati lélektan az észrevevésből indul ki s csak felsorolja és leírja annak adatait. De ha a szellemet gondolni akarjuk, akkor nem is lehetünk oly merevek különösségeivel szemben. A szellem tevékenység, abban az értelemben, amelyben már a skolasztikusok mondották Istenről, hogy abszolút aktuozitás. Ha pedig a szellem tevékeny, ebben bennerejlik az, hogy megnyilatkozik. Ezért a szellemet nem szabad folyamatnélküli *ens*-nek tekinteni, ahogy a régi metafizikában történt, amely a szellemnek folyamatnélküli bensőségét elválasztotta külsőlegességétől. A szellemet lényegileg konkrét valóságában, energiájában kell tekinteni, mégpedig úgy, hogy megnyilatkozásait mint bensősége által meghatározottakat ismerjük meg.

35. §.

A *harmadik rész, a kozmológia, a világról* szólt, esetlegességéről, szükségszerűségéről, örökkévalóságáról, térben és időben való határoltságáról; változásainak formai törvényeiről, továbbá az ember szabadságáról és a gonosz eredetéről.

Abszolút ellentétek számba mennek itt főleg: esetlegesség és szükségszerűség; külső és belső szükségszerűség; ható- és végokok, vagy az okság általában és a cél; lényeg vagy szubsztancia és jelenség; forma és anyag; szabadság és szükségszerűség; boldogság és fájdalom; jó és gonosz.

Függelék. A kozmológia tárgya volt mind a természet, mind a szellem, külsőleges bonyodalmaiban, megjelenésében, tehát általában a létezés, a végesnek foglalata. Ezt a tárgyát azonban

nem mint konkrét egészet tekintette, hanem csak elvont meghatározások szerint. Így pl. azokat a kérdéseket tárgyalták itt, véletlen uralkodik-e a világban vagy szükségszerűség, örökkévaló-e a világ, vagy teremtett. Egyik főérdeke volt ennek a diszciplínának úgynevezett általános kozmológiai törvények felállítása, mint pl. az, hogy a természetben nincsen ugrás. Ugrás itt annyi, mint minőségi különbség és minőségi változás, amelyek mint közvetlenek jelennek meg; ezzel szemben a (mennyiségi) fokozatos mint közvetett mutatkozik.

A világban megjelenő szellemre vonatkozóan főleg az ember szabadságának és a gonosz eredetének kérdéseit tárgyalta a kozmológia. Ezek csakugyan nagyon érdekes kérdések. Hogy azonban kielégítő módon felelhessünk rájuk, ahhoz mindenekelőtt az kell, hogy az elvont értelmi meghatározásokat ne mint valami végsőt rögzítsük meg abban az értelemben, mintha egy ellentét két meghatározásának mindegyike magában megállhatna s elszigeteltségében mint szubsztanciális és igaz volna tekinthető. Ez volt azonban a régi metafizika álláspontja, mint általában, úgy a kozmológiai fejtegetésekben is, amelyek ezért ama céljuknak, hogy a világ jelenségeit megértsék, nem tudtak megfelelni. Így pl. szemügyre vették a szabadság és szükségszerűség különbségét s ezeket a meghatározásokat akként alkalmazták a természetre és a szellemre, hogy amazt hatásaiban mint a szükségszerűségnek alávetettet, ezt pedig szabadnak tekintették. Ez a különbség csakugyan lényeges s magában a szellem legbensejében gyökerezik; azonban szabadság és szükségszerűség, mint egymással elvontan szembenállók, csak a végességre tartoznak s csak ennek talaján érvényesek. Olyan szabadság, amelyben ne volna szükségszerűség, és puszta szükségszerűség szabadság nélkül, elvont és ennélfogva hamis meghatározások. A szabadság lényegileg konkrét, örök módon magában meghatározott s ezért egyúttal szükségszerű. Ha szükségszerűségről beszélünk, elsősorban csak kívülről való determinációt szoktunk rajta érteni, mint pl. a véges mechanikában egy test csak akkor mozog, ha más testtől lökést szenved, mégpedig abban az irányban mozog, amelyet ez a lökés ad neki. Ez azonban csak külső szükségszerűség, nem az igazi belső, mert ez a szabadság. — Éppen így áll a dolog a *jó* és *gonosz* ellentétével, ennek a magába mélyedt modern világnak ellentétével. Ha a gonoszt mint magában szilárdat tekintjük, amely nem a jó, ez ennyiben egészen helyes s az ellentétet el kell ismerni olyannak, amelynek látszólagosságát és viszonylagosságát nem szabad úgy venni, mintha gonosz és jó az abszolútumban *egy* volnának, ahogy újabban mondot-

ták is, hogy valami csak a mi nézetünk által lesz gonosz. Hamis azonban benne az, hogy a gonoszt szilárd pozitívumnak nézik, holott az a negatívum, amelynek nincs magáért-való fennállása, hanem csak akar magáért-való lenni s valójában csak abszolút látszata a negativitásnak magában.

36. §.

A negyedik résznek, a természetes vagy *racionális teológiának* tárgya: Isten fogalma vagy ennek lehetősége, Isten létezésének bizonyítékai és Isten tulajdonságai.

a) Istennek ez értelmi szempontból való fejtegetésében főleg az a fontos, milyen állítmányok illenek vagy nem illenek ahhoz, amit *mi* Istennek *képzelünk*. A realitás és negáció ellentéte itt mint abszolút fordul elő; ezért a *fogalom* számára, ahogyan az értelem veszi, végül csak a meghatározatlan *lénynek*, a tiszta realitásnak vagy pozitivitásnak üres absztrakciója marad, a modern felvilágosodás halott terméke. *b)* A véges megismerés *bizonyítása* általában azt a visszás helyzetet mutatja, hogy objektív alapját kell adni Isten létének, amely így mint valami más által *közvetített* jelenik meg. Ez a bizonyítás, amelynek szabálya az értelmi azonosság, azzal a nehézséggel küzd, hogy meg kell csinálnia az átmenetet a *végestől a végtelenhez*. Így vagy nem tudta Istent megszabadítani a létező világ pozitívnak megmaradó végességétől, úgyhogy mint e világ közvetlen szubsztanciáját kellett meghatározni (panteizmus); — vagy Isten mint tárgy maradt meg az alannyal szemben, ilyképpen tehát *véges* (dualizmus). *c)* A *tulajdonságok*, noha meghatározottaknak és különbözőknek kellene lenniök, tulajdonkép elmerültek a tiszta realitás, a meghatározatlan lény elvont fogalmában. Mivel azonban a véges világ mint *igaz* lét s vele szemben Isten megmarad még a képzetben, azért fellép ama különböző viszonyok képzete is, amelyekben Isten van a világhoz. Ezek a viszonyok, tulajdonságokként meghatározva, egyrészt mint véges állapotokhoz való viszonyok, szükségkép maguk is véges természetűek (pl. igazságos, jóságos, hatalmas, bölcs stb., másrészt pedig egyúttal végteleneknek kell lenniök. Ez az ellentmondás ezen az álláspontón csak azt a ködös megoldást engedi meg, hogy kvantitatív fölfokozással ama tulajdonságokat a meghatározottság-nélküliségig, *in sensum eminentiorem* visszük. Ezzel azonban a tulajdonság valójában megsemmisül s csak neve marad meg.

Függelék. A régi metafizikának ebben a részében fontos volt megállapítani azt, meddig juthat el magában az ész Isten megismerésében. Isten megismerése az ész útján csakugyan legfőbb feladata a tudománynak. A vallás elsősorban képzeteket tartalmaz Istenről; ezeket a képzeteket, ahogyan a hitvallásban össze vannak állítva, ifjúságunktól fogva mint a vallás tanításait közlik velünk, s ha az egyén hisz ezekben a tanokban s ezek az igazságot jelentik számára, akkor birtokában van annak, amire mint kereszténynek szüksége van. A teológia azonban tudománya ennek a hitnek. Ha a teológia csak külsőleges felsorolását és összeállítását adja a vallás tanainak, akkor még nem tudomány. Még tárgyának manapság oly kedvelt, pusztán történeti tárgyalása (mint pl. az, hogy elbeszélik, mit mondott ez vagy az az egyházatya), még ez sem adja meg a teológiának a tudományosság jellegét. Ezt csak úgy kapja meg, hogy a megértő gondolkodáshoz halad tovább, ez pedig a filozófia feladata. Az igazi teológia így lényegileg egyúttal vallásfilozófia; ez volt a középkorban is.

Ami azután a régi metafizika *racionális teológiáját* közelebbről illeti, az nem *ész*-tudomány, hanem *értelmi* tudomány volt Istenről, s gondolkodása csakis elvont gondolati meghatározásokban mozgott. — Ha itt Isten *fogalmát* tárgyalták, Isten *képzete* volt a mérővesszője e megismerés számára. A gondolkodásnak azonban szabadon kell magában mozognia, de itt mindjárt meg kell jegyezni, hogy a szabad gondolkodás eredménye egyezik a keresztény vallás tartalmával, mivel ez az ész kinyilatkoztatása. Az ilyen megegyezéshez azonban nem jutottak el ama racionális teológiában. Mivel ez arra vállalkozott, hogy Isten képzetét a gondolkodás által határozza meg, az eredmény az lett, hogy Isten fogalma csak a pozitivitás vagy realitás absztraktuma általában, a negativitás kizárásával, s Istent ennek megfelelően mint a *legreálisabb lényt* definiálták. Könnyű belátni azonban, hogy ez a legreálisabb lény azáltal, hogy a negációt kizárják belőle, épp ellenkezője annak, aminek lennie kell és amit az ész benne látni vél. A helyett, hogy a leggazdagabb és a teljesteli volna, elvont felfogása miatt ellenkezőleg a legszegényebb és egészen üres. A lélek joggal konkrét tartalmat kíván, ilyet azonban csak az tesz lehetővé, hogy a meghatározottságot, vagyis a negációt foglalja magában. Ha Isten fogalmát pusztán mint az elvont vagy legreálisabb lényét fogják föl, ezáltal Isten számunkra puszta világon-túlivá lesz, megismeréséről pedig tovább nem lehet szó, mert ahol nincs meghatározottság, ott megismerés sem lehetséges. A tiszta fény a tiszta sötétség.

Ennek a racionális teológiának második érdeke Isten létezésének bizonyítékaira irányult. A fődolog itt az, hogy a bizonyítás, az értelem felfogása szerint, egyik meghatározás függése egy másiktól. Az ilyen bizonyításban van valami feltételezett, szilárd, amiből valami más következik. Kimutatják tehát itt egy meghatározás függését egy előföltevéstől. Ha mármost Isten létezését ezen a módon akarják bebizonyítani, ez azt az értelmet kapja, hogy Isten léte más meghatározásoktól függ, hogy tehát ezek teszik Isten létének alapját. Itt mindjárt látni, hogy ebből valami visszásnak kell származnia, hiszen épp Isten feltétlen alapja mindennek, tehát nem függhet mástól. Ebben a vonatkozásban újabban azt mondták, Isten létezését nem lehet bebizonyítani, hanem közvetlenül kell megismerni. Az ész azonban valami egészen mást ért bizonyításon, mint az értelem, s ugyanígy az egészséges érzék is. Az ész bizonyítása ugyan szintén másból indul ki, nem Istenből, de továbbhaladásában ezt a mást nem hagyja meg közvetlennek és létezőnek, hanem közvetettnek és tételezettnek mutatja fel, ezzel pedig egyúttal az adódik, hogy Istent a közvetítést mint megszüntenmegmaradót magában foglalónak, igazán közvetlennek, eredetinek és önmagán nyugvónak kell tekinteni. — Ha azt mondják: nézzétek a természetet, az vezet majd Istenhez benneteket, abszolút végcélt fogtok találni — ez nem azt jelenti, hogy Isten valami közvetített, hanem hogy csak *mi* járjuk ezt az utat valami mástól Istenhez, olyképpen, hogy Isten mint következmény egyúttal abszolút alapja amaz elsőnek, hogy tehát a helyzet megfordul, és ami következménynek tetszik, alapnak is mutatkozik, ami pedig előbb alapként jelentkezett, következménnyé fokozódik le. Ez azután az észszerű bizonyítás menete is.

Ha az eddigi fejtegetés után még egy pillantást vetünk a metafizika eljárására általában, azt látjuk, hogy ez abból állt, hogy az ész tárgyait elvont, véges, értelmi meghatározásokba foglalta és az elvont azonosságot tette elvvé. Ez az értelmi végtelenség azonban, ez a tiszta lényeg, maga is csak véges, mert a különösség ki van zárva belőle, azt korlátozza és negálja. Ez a metafizika a helyett, hogy a konkrét azonossághoz jutott volna el, megmaradt az elvont azonosságnál; de jó oldala az a tudat volt, hogy egyedül a gondolat a létezőnek lényege. Az anyagot ehhez a metafizikához a régebbi filozófusok, nevezetesen a skolasztikusok szolgáltatták. A spekulatív filozófiában az értelem egy mozzanat ugyan, de oly mozzanat, amelynél meg nem állnak. Platon nem ilyen metafizikus és Aristoteles még kevésbbé az, ámbár rendesen az ellenkezőt hiszik róluk.

B.

A gondolat második álláspontja az objektivitáshoz.

I. Empirizmus.

37. §.

Az a szükséglet, részint hogy az értelem elvont elméleteivel szemben, amely önmagában általánosságaiból nem mehet tovább a különösséghez és meghatározáshoz, *konkrét* tartalmat kapjunk, részint hogy *szilárd támaszra* tegyünk szert ama lehetőséggel szemben, hogy a véges meghatározások területén és módszerével *mindent be lehessen bizonyítani*, mindenekelőtt az *empirizmushoz* vezetett. Ez a helyett, hogy magában a gondolatban keresné az igazat, ezt a *tapasztalatból*, a külső és belső jelenből meríti.

Függelék. Az empirizmus, mint az előző §-ban láttuk, eredetét egy *konkrét tartalom* és egy *szilárd támasz* szükségletének köszöni, amelynek az elvont értelmi metafizika nem tud eleget tenni. Ami a *tartalom konkrétumát* illeti, általában azon vagyunk, hogy a tudat tárgyait magukban meghatározottaknak és különböző meghatározások egységének tudjuk. Ámde, mint láttuk, az értelmi metafizikában, az értelem elve szerint, semmiképp sem így áll a dolog. A pusztán értelmi gondolkodás az elvont általánosnak formájára korlátozódik és nem képes ennek az általánosnak elkülönböződéséhez továbbhaladni. Így pl. a régi metafizika arra vállalkozott, hogy a gondolkodás által kiderítse, mi a lélek lényege vagy alapmeghatározása, s azt mondották, a lélek *egyszerű*. Ez a léleknek tulajdonított egyszerűség itt az elvont egyszerűséget jelenti, annak a különbségnek kizárásával, amelyet mint összetettséget a test, majd általában az anyag alapmeghatározásának tekintettek. Ámde az elvont egyszerűség nagyon szegényes meghatározás, amellyel a léleknek, majd tovább a szellemnek gazdag-

ságát semmiképp nem lehet megragadni. Mivel így az elvont metafizikai gondolkodás elégtelennek bizonyult, kénytelenek voltak a tapasztalati lélektanhoz menekülni. Ugyanígy áll a dolog a racionális fizikával. Ha itt pl. azt mondották, hogy a tér végtelen, hogy a természetben nincsen ugrás stb., ez mindenképpen elégtelen a természet gazdagságával és életével szemben.

38. §.

Az *empirizmusnak* ez a forrása egyfelől közös magával a metafizikával, amely definícióinak — az előföltevéseknek éppúgy, mint a határozottabb tartalomnak — hitelesítése szempontjából ugyancsak a képzetekre, vagyis elsősorban a tapasztalatból eredő tartalomra támaszkodik. Másfelől az egyes észrevevés különbözik a tapasztalattól s az empirizmus az észrevevésre, az érzelemre és a szemléletre tartozó tartalomnak az *általános képzetek, tételek* és *törvények* stb. *formáját* adja. Ez azonban csak abban az értelemben történik, hogy ezeknek az általános meghatározásoknak (pl. erő) nincs más jelentésük és érvényességük magukban, mint az, amelyet az észrevevésből merítenek és hogy csakis a jelenségben kimutatható összefüggésnek van jogosultsága. *Szubjektív* szempontból az empirikus megismerésnek szilárd támasza abban van, hogy a tudat az észrevevésben *saját közvetlen jelenvalóságát* és *bizonyosságát* érzi.

Az empirizmusban az a nagy elv rejlik, hogy ami igaz, annak a valóságban lennie és az észrevevés számára léteznie kell. Ez az elv ellentétes a *kelléssel;* ezzel a reflexió pöffeszkedik s a valósággal és jelennel szemben egy *valóságon-túlival* hivalkodik, amelynek csak a szubjektív értelemben van székhelye és létezése. Miként az empirizmus, a filozófia is csak azt ismeri meg, ami van (7. §); nem tud olyasmiről, aminek csak *kell* lennie, tehát — *nem létezik.* — Szubjektív szempontból éppúgy el kell ismerni a *szabadság* fontos elvét, amely az empirizmusban rejlik, tudniillik, hogy az ember azt, amit tudásában érvényesnek akar elfogadni, *maga* akarja látni, *magát* akarja benne *jelenvalónak* tudni. — Az empírizmus *következetes* keresztülvitele azonban, mivel tartalom szempontjából a végesre szorítkozik, tagadja az érzékfelettit általában, vagy legalábbis megismerését és meghatározottságát, s a gondolkodásnak csak az elvonást s a formális általánosságot és azonosságot engedi meg.— Az alaptévedés a tudományos empirizmusban mindíg az, hogy az anyag, erő, továbbá az egy, sok, általánosság és végtelen stb.

metafizikai kategóriáit használja, azután hogy az ilyen kategóriák fonalán tovább*következtet*, a mellett föltételezi és alkalmazza a következtetés formáit, s mindamellett nem tudja, hogy így maga is metafizikát tartalmaz és csinál, s ama kategóriákat és kapcsolataikat teljesen kritikátlanul és tudattalanul alkalmazza.

Függelék. Az empirizmus hangoztatta: hagyjátok az üres elvontságokban való kalandozást, a kezetekre nézzetek, ragadjátok meg, amit *itt* nyujt ember és természet, élvezzétek a jelent — s nyilvánvaló, hogy ebben egy lényegileg jogos mozzanat foglaltatik. Az *itt*, a jelen, az evilági kell, hogy lépjen az üres másvilágiság, az elvont értelem pókhálószövedékei és ködalakjai helyébe. Ezzel megkapjuk azután a régi metafizikában nélkülözött szilárd támaszt is, azaz a végtelen meghatározást. Az értelem csak véges meghatározásokat talál; ezek magukban támasz nélkül valók és ingadozók és a rajtuk emelt épület összeomlik magában. Végtelen meghatározást találni volt általában az ész vágya; de még nem volt itt az ideje, hogy azt a gondolkodásban találja meg. Így hát ez a vágy a jelent ragadta meg, az itt-et, az ez-t, amely magán hordja a végtelen formát, ha nem is ennek a formának igazi exisztenciájában. A külsőleges, *magánvalósága szerint*, az igaz, mert az igaz valóságos és szükségkép létezik. A végtelen meghatározottság tehát, amelyet az ész keres, a világban van, noha érzékileg egyedi alakjában nem jelenik meg igazságában. — Közelebbről mármost az *észrevevés* az, amely a megértés formája akar lenni, ez pedig hiánya az empirizmusnak. Az észrevevés mint olyan mindig valami egyedi és elmúló: a megismerés azonban nem áll meg itt, hanem az észrevett egyediben az általánost és maradandót keresi s ez a továbbhaladás a puszta észrevevéstől a tapasztalathoz. — Tapasztalatok szerzésére az empirizmus főleg az *elemzés* formáját használja. Az észrevevésben egy sokszoros konkrétummal van dolgunk, amelynek meghatározásait úgy kell szétfejteni, ahogy egy hagymának a rétegeit lefejtik. Ennek a széttagolásnak az az értelme, hogy az összenőtt meghatározásokat szétbontják, szójjelszedik és nem tesznek hozzá semmit, csak a szójjelszedés szubjektív tevékenységét. Az elemzés azonban továbbhaladás az észrevevés közvetlenségétől a gondolathoz, amennyiben a meghatározások, amelyeket az elemzett tárgy egyesítve tartalmaz magában, szójjelszedésük által az általánosság formáját kapják. A tárgyakat elemző empirizmus téved, ha azt hiszi, hogy olyanoknak hagyja meg őket, amilyenek, mert hiszen valójában a konkrétumot elvonttá változtatja. Ezzel egyúttal megöli az élőt, mert élő csak a konkrétum, az egyes.

Mindamellett ama szétválasztásnak meg kell történnie a megértés szolgálatában, s maga a szellem a szétválasztás magában. Ez azonban csak egyik oldala, a fődolog pedig a szétválasztottnak egyesítésében van. Ha az elemzés megáll a szétválasztás álláspontján, akkor a költő eme szava illik reá :

Igy keze közt tartja a részeket,
Csak a szellemi kapcsolat beteg.
Encheiresin naturae : így nevezi
A kémia, magát nevetve ki.*

Az elemzés a konkrétumból indul ki, s ez az anyag nagy előnyt jelent számára a régi metafizika elvont gondolkodásával szemben. Megállapítja a különbségeket, ez pedig nagyon fontos. Ezek a különbségek azonban ismét csak elvont meghatározások, azaz *gondolatok*. Ha ezeket a gondolatokat a tárgyak magánvalóságának vesszük, ez újra a régi metafizika előföltevése, hogy tudniillik a gondolkodásban van a dolgok igazi valója.

Ha most a tartalom tekintetében hasonlítjuk össze az empirizmus álláspontját a régi metafizikával, ez utóbbinak tartalma, amint előbb láttuk, az ész amaz általános tárgyai, Isten, a lélek és a világ általában. Ezt a tartalmat a képzetből vették át, a filozófia feladata pedig abban volt, hogy azt a gondolatok formájára vezesse vissza. Hasonlóan állt a dolog a skolasztikus filozófiával ; ennek számára a keresztény egyház dogmái voltak a feltételezett tartalom, amelynek közelebbi meghatározása és rendszerezése a gondolkodás által volt a feladat. — Egészen más természetű az empirizmus feltételezett tartalma. Ez a természet érzéki tartalma és a véges szellem tartalma. Itt tehát véges anyag van előttünk, a régi metafizikában meg végtelen. Ezt a végtelen tartalmat azután az értelem véges formája végesítette. Az empirizmusban a formának ugyanazzal a végességével van dolgunk s azonkívül még a tartalom is véges. A módszer különben a bölcselkedésnek mind a két módjánál ugyanaz annyiban, hogy mind a kettő előföltevésekből mint valami szilárdból indul ki. Az empirizmus számára általában a külsőleges az igaz, s ha azután meg-

* *Encheiresin naturae* nennt's die Chemie
Spottet ihrer selbst und weiß nicht wie.
Hat die Teile in ihrer Hand,
Fehlt leider nur das geistige Band.
Goethe : *Faust* I.

E sorok fordítása Sárközi Györgyé. *(A fordító.)*

engedik is egy érzékfelettinek létét, tagadják megismerhetőségét s azt vallják, hogy csakis az észrevevésben adotthoz kell magunkat tartanunk. Ennek az alapelvnek keresztülvitele az, amit később *materializmusnak*[33] neveztek. Ez a materializmus az anyagot mint olyant tartja az igazi objektívnak. De anyag maga is már absztraktum, ez pedig mint ilyen nem vehető észre. Ezért azt lehet mondani, nincs anyag, mert ahogyan létezik, mindig meghatározott, konkrét valami. Mindamellett az anyag absztraktuma állítólag alapja minden érzékinek — az érzéki általában, az abszolút egyedi magában és ennélfogva az egymáson-kívül-való. Mivel ez az érzéki az empirizmus számára adottság s az is marad, azért ez a szabadság hiányának tana, mert a szabadság épp abban van, hogy nincs egy abszolúte más velem szemben, hanem oly tartalomtól függök, amely magam vagyok. Ezen az álláspontón továbbá ész és észszerűtlenség csupán szubjektívak, azaz el kell fogadnunk az adottat olyannak, amilyen, s nincs jogunk azt kérdezni, észszerű-e magában és mennyiben az.

39. §.

Erről az elvről helyesen állapította meg a reflexió, hogy abban, amit *tapasztalatnak* nevezünk és *egyes tények* puszta, egyes észrevevésétől meg kell különböztetni, *két elem* található. Az egyik a magában különvaló végtelenül *változatos anyag* — a másik a *forma*, az *általánosság* és *szükségszerűség* meghatározásai. A tapasztalat sok, talán megszámlálhatatlanul sok egyforma észrevevést mutat ugyan ; de az *általánosság* még valami egészen más, mint a nagy sokaság. Éppígy a tapasztalat észrevevéseket nyujt ugyan *egymás után következő* változásokról és *egymás mellett* fekvő tárgyakról, de nem mutatja a *szükségszerűség* összefüggését. Mivel pedig az észrevevést tekintik az igazság alapjának, azért az általánosság és szükségszerűség mint valami *jogosulatlan* jelenik meg, mint szubjektív esetlegesség, mint puszta szokás, amelynek tartalma ilyen vagy más természetű lehet.

Fontos következménye ennek, hogy ezen az empirikus módon a jogi és erkölcsi meghatározások és törvények, éppúgy a vallás tartalma valami esetlegesnek tűnnek föl s objektivitásuk és belső igazságuk nincsen.

A *humc*-i szkepticizmust, amelyből elsősorban indul ki a fenti reflexió, egyébként nagyon pontosan meg kell különböztetni a *görög szkepticizmustól*. A humei-i szkepticizmus[34] a tapasztalatinak, az érzésnek, a szemléletnek *igazságát* veszi

alapul s ebből kiindulva vonja kétségbe az általános meghatározásokat és törvényeket, azon az alapon, hogy az érzéki észrevevés nem igazolja őket. A régi szkepticizmus éppenséggel nem az érzést, a szemléletet tette meg az igazság elvévé, sőt elsősorban az érzéki ellen fordult. (A modern szkepticizmusról, összevetve a régivel, l. Schelling és Hegel: Kritisches Journal der Philosophie. 1802. I. köt.[35])

II. Kritikai filozófia.

40. §.

A kritikai filozófiának[36] közös vonása az empirizmussal, hogy a tapasztalatot tekinti az ismeretek *egyetlen* talajának, de azokat nem igazságoknak, hanem csupán jelenségekre vonatkozó ismereteknek veszi.

Kiindul mindenekelőtt abból, hogy a tapasztalat elemzésében két különböző elem található: az *érzéki anyag* és ennek *általános vonatkozásai*. Ezzel összekapcsolódik az előző §-ban idézett reflexió, hogy az észrevevésben magában csak *egyedi* és csak olyasmi, *ami történik*, foglaltatik; de egyúttal *megmarad* ez a filozófia ama *tény* mellett, hogy az *egyetemesség* és *szükségszerűség* mint éppoly lényeges meghatározások vannak meg abban, amit tapasztalatnak nevezünk. Mivel pedig ez az elem nem a tapasztalatból mint olyanból származik, azért a *gondolkodás* spontaneitásához tartozik és a priori. — A gondolati meghatározások vagy *értelmi fogalmak* teszik a tapasztalati ismeretek *objektivitását*. Általában *vonatkozásokat* tartalmaznak s ennélfogva általuk *szintétikus* a priori ítéletek (vagyis ellentétesek eredeti vonatkozásai) formálódnak.

Hogy a megismerésben az általánosság és szükségszerűség meghatározásai találhatók, ezt a tényt a hume-i szkepticizmus nem vonja kétségbe. A kanti filozófiában sem egyéb feltételezett ténynél; a tudományokban szokásos kifejezéssel azt mondhatjuk, hogy csak más *magyarázatát* adja ama ténynek.

41. §.

A *kritikai* filozófia a metafizikában — egyébként a többi tudományban és a mindennapi gondolkodásban is — használt *értelmi fogalmak* értékét veszi mindenekelőtt vizsgálat alá. Ez a kritika azonban nem mélyed bele a gondolati meghatározások *tartalmába* és egymáshoz való meghatározott viszonyába, hanem

általában a *szubjektivitás* és *objektivitás* ellentéte szempontjából tekinti őket. Ez az ellentét, itteni értelmében, az elemeknek a tapasztalaton *belül* való különbségére vonatkozik (l. előbbi §). Az *objektivitás* itt annyi, mint az *általánosság és szükségszerűség* eleme, azaz maguké a gondolati meghatározásoké, az úgynevezett *apriorikusé*. De a kritikai filozófia úgy kitágítja az ellentétet, hogy a *szubjektivitásba* beleesik a tapasztalat *összessége*, azaz ama két elem együttesen, s vele szemben nem marad egyéb, csak a *magánvaló dolog*.

Közelebbi *formái az apriorikusnak*, vagyis a gondolkodásnak, mégpedig annak, amely objektívitása ellenére is csak szubjektív tevékenység, egy rendszerezés útján adódnak, amely egyébként csak lélektani-történeti alapokon nyugszik.

1. függelék. A régi metafizika meghatározásainak vizsgálatával kétségkívül igen fontos lépés történt. Az elfogulatlan gondolkodás gyanutlanul mozgott azokban a meghatározásokban, amelyek csakúgy maguktól csinálódtak. Az emberek közben nem gondoltak arra, mennyiben van ama meghatározásoknak magukban értékük és érvényességük. Előbb megjegyeztük már, hogy szabad gondolkodás az olyan, amelynek nincsenek előföltevései. A régi metafizika gondolkodása azért nem volt szabad, mert meghatározásait habozás nélkül valami előbbvalónak, apriorinak vette, amelyet a reflexió maga nem vizsgált meg. A kritikai filozófia ellenben a maga feladatává tette annak vizsgálatát, mennyire képesek általában a gondolkodás formái hozzásegíteni az igazság megismeréséhez. Közelebbről tekintve, a megismerőképességet a a megismerés előtt akarták megvizsgálni. Ebben mindenesetre az a helyes, hogy magukat a gondolkodás formáit a megismerés tárgyává kell tenni, ámde csakhamar belopódzik az a félreértés is, hogy a megismerés előtt akarunk megismerni, vagyis nem akarunk előbb a vízbe bemenni, mielőtt nem tanultunk meg úszni. A gondolkodás formáit csakugyan ne használjuk megvizsgálatlanul, de ez a vizsgálat már maga is megismerés. A gondolkodási formák tevékenységének és kritikájának tehát egyesülnie kell a megismerésben. A gondolkodás formáit magukban kell tekinteni ; ők alkotják a tárgyat és tevékenységét a tárgynak ; maguk vizsgálják meg magukat, maguknak kell határaikat meghatározniok és a maguk fogyatékosságát felmutatniok. A gondolkodásnak ezt a tevékenységét legközelebb mint *dialektikát* külön fogjuk szemügyre venni ; itt egyelőre csak azt jegyezzük meg róla, hogy nem tekinthető úgy, mintha a gondolati meghatározásokhoz kívülről tennék hozzá, hanem bennük lakozónak kell tekinteni.

A kanti filozófia legközelebbi feladata tehát az, hogy a gondolkodás megvizsgálja önmagát, mennyiben képes a megismerésre. Manapság túlvagyunk a kanti filozófián s mindenki azt hiszi, hogy továbbjutott nála. De továbbjutni kettőt jelent, tovább előre és tovább visszafelé. Sok filozófiai törekvésünk, ha jól megnézzük, nem egyéb a régi metafizika eljárásánál, kritikátlan filozofálgatás, ahogy épp mindenkinek megadatott.

2. függelék. Kant vizsgálódásának a gondolati meghatározásokra vonatkozóan lényegileg az a hiányossága, hogy nem magukban tekinti őket, hanem csupáncsak abból a szempontból, *szubjektívak* vagy *objektívak*-e. *Objektívon* a mindennapi élet *nyelvhasználatában* a rajtunk kívül levőt és az észrevevés által kívülről hozzánk érkezőt értjük. Kant tagadta, hogy a gondolati meghatározásokat (mint pl. okot és okozatot) objektivitás illeti meg az itt említett értelemben, azaz, hogy az észrevevésben adva vannak, hanem úgy fogta föl őket, hogy magához gondolkodásunkhoz, vagyis a gondolkodás spontaneitásához tartoznak és *ebben* az értelemben szubjektívak. Mindamellett Kant a gondoltat és közelebbről az általánost és szükségszerűt objektívnak nevezi, a csak érzékeltet pedig szubjektívnak. Az imént említett nyelvhasználat így fejetetejére állítottnak tűnik föl s Kantnak ezért nyelvzavart vetettek szemére ; de nagyon igaztalanul. Közelebbről a dolog következőképen áll. A mindennapi tudatnak az, ami vele szemben van, az érzékileg észrevehető (pl. ez az állat, ez a csillag stb.) mint magában fennálló, önálló jelenik meg, a gondolatok ellenben az önállótlant és mástól függőt jelentik számára. Valójában azonban az érzékileg észrevehető a tulajdonképeni önállótlan és másodlagos, a gondolatok pedig a valóban önálló és elsődleges. Ebben az értelemben nevezte Kant a gondolatszerűt (az általánost és szükségest) *objektívnak*, még pedig teljes joggal. Másfelől az érzékileg észrevehető csakugyan *szubjektív* annyiban, hogy támasza nem önmagában van s éppoly tünékeny és elmúló, mint ahogy a gondolat jellege a maradandóság és a belső fennállás. Az objektív és szubjektív közötti különbségnek itt említett, kanti meghatározását megtaláljuk manapság a magasabb műveltségű tudat nyelvhasználatában is. Így követeljük pl., hogy egy műremek megítélése objektív és ne szubjektív legyen, s ezen azt értjük, hogy az ne a pillanatnak esetleges, részleges érzetéből és hangulatából induljon ki, hanem az általános és a művészet lényegében megalapozott nézőpontokat tartsa szem előtt. Ugyanebben az értelemben tehetünk különbséget egy tudományos foglalkozásban objektív és és szubjektív érdek között.

Azonban a gondolkodás kanti objektívitása maga is újra csak szubjektív annyiban, hogy Kant szerint a gondolatok, noha általános és szükségszerű meghatározások, mégis *csak* a *mi* gondolataink s a dolog *magánvalóságától* áthághatatlan szakadék által különbözők. Ezzel szemben a gondolkodás igaz objektívitása az, hogy a gondolatok nem csupán a mi gondolataink, hanem egyúttal *magánvalósága* a dolgoknak és a tárgyinak általában. — *Objektív* és *szubjektív* kényelmes kifejezések, amelyekkel megszokásszerűen élünk s amelyek használatában mégis igen könnyen zavar támad. Az eddigi fejtegetés szerint az objektívitásnak háromféle jelentése van. *Először* jelenti a külsőleg létezőt, szemben a *csak* szubjektívval, gondolattal, álmodottal stb.; *másodszor* jelenti a kanti megállapítás értelmében az általánost és szükségest, szemben az érzetünkre tartozó esetlegessel, részlegessel és szubjektívval; és *harmadszor* jelenti, amit előbb utoljára említettünk, a gondolt *magánvalóságot*, azt, ami létezik, szemben azzal, amit csak mi gondolunk s amit így még a dologtól magától, vagyis a *magánvalótól* is megkülönböztetünk.

42. §.

a) Az *elméleti képesség*, a megismerés mint olyan.

Az értelmi fogalmak meghatározott *alapja* e filozófia szerint az *én eredeti azonossága* a gondolkodásban — (az öntudat transzcendentális egysége). Az érzékelés és a szemlélet által adott képzetek *tartalmuk* szerint *sokféleséget* alkotnak s éppúgy formájuknál, az érzékiség *egymásonkívüliségénél* fogva is, a tér és idő két formájában, amelyek mint a szemlélet formái (általános mozzanata) aprioriak. Az érzékelés és szemlélés e sokféléjét az én azzal, hogy magára vonatkoztatja és magában mint *egy* tudatban egyesíti (tiszta appercepció), azonosságra, egy eredeti kapcsolatba hozza. E vonatkoztatás meghatározott módjai a tiszta értelmi fogalmak, a *kategóriák*.

Ismert dolog, hogy a kanti filozófia a kategóriák *föllelését* nagyon kényelmessé tette magának. Az én, az öntudat egysége, egészen elvont és teljesen határozatlan; hogyan lehet tehát az én *meghatározásaihoz*, a kategóriákhoz jutni? Szerencsére a közönséges logikában az *ítélet különböző fajai* már empirikusan adva vannak. Ítélni azonban annyi, mint egy meghatározott tárgyat *gondolni*. A különböző, már készen felsorolt ítéletmódok szolgáltatják tehát a *gondolkodás* különböző *meghatározásait*. — *Fichte*[37] filozófiájáé marad az a nagy érdem, hogy emlékeztetett arra, hogy a *gondolkodás meghatározásait szükségszerűségük-*

ben kell felmutatni, lényegileg *le kell vezetni.* — Ennek a filozófiának legalábbis azzal a hatással kellett volna lennie a logika tárgyalásának módszerére, hogy a gondolkodás meghatározásait általában, vagy a szokásos logikai anyagot, a fogalmak, ítéletek, következtetések *fajait,* többé nem csupán a megfigyelésből merítik s így tisztán empirikusan fogják föl, hanem magából a gondolkodásból vezetik le. Ha igaz, hogy a gondolkodás valaminek bizonyítására képes, ha a logika lényegéből folyik, hogy *bizonyítékokat* követel, s ha a bizonyítást tanítani akarja, akkor mindenekelőtt arra kell képesnek lennie, hogy legsajátosabb tartalmát bebizonyítsa és szükségszerűségét belássa.

1. függelék. Kant állítása tehát az, hogy a gondolati meghatározások forrása az énben van s hogy e szerint az én adja az általánosság és szükségszerűség meghatározásait. — Ha azt nézzük, hogy elsősorban mi van előttünk, ez általában egy sokféle; a kategóriák azután egyszerűségek, amelyekre ez a sokféle vonatkozik. Az érzéki ellenben az egymásonkívüli, az önmagánkívül-való; ez a tulajdonképpeni alapmeghatározása. Így pl. a mostnak csak egy előbbre és utóbbra való vonatkozásban van léte. Éppúgy a vörös csak akként van, hogy sárga és kék áll vele szemben. Ez a más azonban az érzékin kívül van s ez csak annyiban van, hogy nem a más és csak amennyiben a más van. — Éppen megfordítva, mint az egymásonkívül- és önmagánkívül-való érzékivel, áll a dolog a gondolkodással és az énnel. Ez az eredetileg azonos, önmagával egységes, teljességgel magánál-való. Ha azt mondom: én, ez az elvont vonatkozás önmagára, s amit ebbe az egységbe helyezünk, azt ez inficiálja és magává változtatja. Az én így mintegy az olvasztótégely és a tűz, amely a közömbös sokféleséget fölemészti és egységre hozza. Ezt nevezi Kant *tiszta appercepció*nak, megkülönböztetésképpen a közönséges appercepciótól, amely a sokfélét mint olyat veszi fel magába, míg ellenben a tiszta appercepciót annak a tevékenységnek kell tekinteni, amellyel magamévá teszem a sokfélét. — Ez csakugyan helyesen fejezi ki minden tudat természetét. Az emberek törekvése általában arra irányul, hogy a világot megismerjék, magukévá tegyék és maguknak alávessék s e végből kell, hogy a világ realitását mintegy összenyomják, azaz eszmeivé tegyék. Egyúttal azonban meg kell jegyezni, hogy nem az öntudat szubjektív tevékenysége viszi bele az abszolút egységet a sokféleségbe. Ez az azonosság ellenkezőleg az abszolút, az igaz maga. Az abszolútnak azután mintegy a jósága, hogy az egyes dolgokat önélvezetükre kibocsátja magából s ez maga visszahajtja őket az abszolút egységbe.

2. függelék. Az ilyen kifejezések, mint az *öntudat transzcendentális egysége*, igen súlyosaknak látszanak, mintha valami roppant nagy rejlene mögöttük, pedig a dolog egyszerűbb. Amit Kant a *transzcendentálison* ért, az a *transzcendenstől* való különbségéből adódik. A transzcendens ugyanis általában az, ami túlmegy az értelem meghatározottságán, s ebben az értelemben mindenekelőtt a matematikában fordul elő. Így pl. a geometriában azt mondjuk, hogy a kör kerületét végtelen sok végtelen kis egyenes vonalból állónak kell képzelni. Itt tehát oly meghatározásokat, amelyeket az értelem teljesen különbözőknek vesz (az egyenest és a görbét), kifejezetten azonosakként tételezünk. Ilyen transzcendens mármost az önmagával azonos és magában végtelen öntudat is, szemben a véges anyag meghatározta közönséges tudattal. Kant azonban az öntudat amaz egységét csak mint *transzcendentálist* jelölte meg s azt értette rajta, hogy csupán szubjektív, s nem illeti meg magukat a tárgyakat is magánvalóságuk szerint.

3. függelék. Hogy a *kategóriákat* csak a *miéinknek* (szubjektívaknak) kell tekinteni, azt a természetes tudat bizonyára igen bizarrnak találja s csakugyan van benne valami visszás. Annyi azonban helyes, hogy a kategóriák a közvetlen érzetben nem foglaltatnak benne. Nézzünk pl. egy darab cukrot; kemény, fehér, édes stb. Azt mondjuk mármost, hogy mindezek a tulajdonságok *egy* tárgyban egyesülnek, pedig ez az *egység* nincs meg az érzetben. Ugyanígy áll a dolog, ha két eseményt egymással az ok és okozat viszonyában állónak tekintünk; itt csak az elkülönült két eseményt vesszük észre, amelyek az időben következnek egymás után. Azt azonban, hogy az egyik az ok és a másik az okozat (az oksági kapcsolatot a kettő között), nem vesszük észre, hanem ez csak gondolkodásunk számára van. Noha a kategóriák (mint pl. egység, ok és okozat stb.) a gondolkodást mint olyat illetik, ebből mégis semmiképp sem következik, hogy azok azért csak a miéink s nem a tárgyaknak maguknak is meghatározásai. Kant felfogása szerint azonban így áll a dolog; filozófiája *szubjektív idealizmus*, amennyiben szerinte az *én* (a megismerő alany) a megismerésnek mind a *formáját*, mind az anyagát szolgáltatja — amazt mint *gondolkodó*, emezt mint *érzékelő*. — E szubjektív idealizmus tartalmával valójában nem kell foglalkoznunk. Azt lehetne gondolni, hogy a tárgyakat azáltal, hogy egységüket az alanyba helyezzük, megfosztjuk realitásuktól. Csupán azzal azonban, hogy a *lét* illeti meg őket, sem a tárgyak nem nyernének semmit, sem mi. A *tartalmon* múlik minden, azon, hogy *igaz-e*. Azzal, hogy a dolgok csak *vannak*, még nincs segítve rajtuk. A *létezőre* rájár az idő s leg-

közelebb *nem-létező* is lesz. — Azt is lehetne mondani, hogy a szubjektív idealizmus szerint az ember nagyra lehetne *magával*. Ámde ha világa érzéki szemléletek tömege, akkor nincs oka, hogy ilyen világra büszke legyen. A szubjektivitás és objektivitás ama különbségén tehát egyáltalán semmi nem múlik, hanem a tartalmon múlik minden, ez pedig szubjektív is, objektív is. Objektív, a puszta exisztencia értelmében, egy bűncselekmény is, de magában semmis exisztencia, amely mint ilyen is jut létezéshez a büntetésben.

43. §.

Egyrészt e kategóriák által emelkedik a puszta tapasztalat objektivitássá, *tapasztalattá*, másrészt azonban ezek a fogalmak mint pusztán a szubjektív tudat egységei az adott anyagtól függnek, magukban üresek s alkalmazásuk és használatuk egyedül a tapasztalatban van, amelynek másik alkatrésze, az érzeti és szemléleti meghatározások, szintén csak valami szubjektív.

Függelék. Az az állítás, hogy a kategóriák magukban üresek, alaptalan annyiban, hogy tartalmuk mindenesetre a *meghatározottságukban* van. A kategóriák tartalma csakugyan érzékileg nem vehető észre, nem térbeli-időbeli, de ezt nem hibájuknak, hanem ellenkezőleg előnyüknek kell tekinteni. Elismeri ezt már a közönséges tudat is, mégpedig oly módon, hogy pl. egy könyvről vagy egy beszédről annál inkább mondjuk, hogy *tartalmas*, minél több gondolat, általános eredmény stb. található bennük — s megfordítva is, egy könyvet, közelebbről teszem egy regényt, azért még nem fogadunk el tartalmasnak, mert egyes események, helyzetek s hasonlók nagy tömege van benne felhalmozva. Ezzel tehát a mindennapi tudat is kifejezetten elismeri, hogy a *tartalomhoz több* kell az érzéki anyagnál ; ez a *többlet* pedig a gondolatok s itt mindenekelőtt a *kategóriák*. — E mellett még meg kell jegyezni, hogy annak az állításnak, hogy a kategóriák magukban üresek, mindenesetre helyes értelme van annyiban, hogy náluk és totalitásuknál (a logikai eszménél) nem szabad megállni, hanem a természet és a szellem reális területeihez kell továbbhaladni. Ezt a továbbhaladást azonban nem szabad úgy felfogni, mintha általa a logikai eszméhez kívülről, egy neki idegen tartalom jönne hozzá, hanem *úgy*, hogy a logikai eszme a saját tevékenységével határozódik meg tovább és bontakozik ki természetté és szellemmé.

44. §.

A kategóriák ennélfogva képtelenek arra, hogy meghatározásai legyenek az abszolútumnak, mert ez nincs megadva egy észrevevésben, s ezért az értelem, vagyis a kategóriák által való megismerés, nem képes a *magánvaló dolgokat* megismerni.

A *magánvaló dolog* (s a *dolog* magában foglalja a szellemet Istent is) kifejezi a tárgyat úgy, hogy *elvonatkozunk* mindentől, ami a tárgy a tudat számára, minden érzelmi meghatározottságától, valamint minden vele kapcsolatos határozott gondolattól. Könnyű meglátni, hogy ami megmarad — az a *teljes absztraktum*, az egészen *üres*, már csak mint *valóságon-túli* meghatározva; *negatívuma* a képzetnek, az érzelemnek, a határozott gondolkodásnak stb. Éppoly egyszerű azonban az a reflexió, hogy ez a *caput mortuum** maga csak a gondolkodás *terméke*, éppen a tiszta elvonáshoz továbbhaladott gondolkodásé, az üres éné, amely önmagának ezt az üres *azonosságát* teszi a maga *tárgyává*. A *negatív* meghatározás, amely ezt az elvont azonosságot *tárgyul* kapja, szintén fel van sorolva a Kant kategóriái között, s éppúgy valami egészen ismeretes, mint amaz üres azonosság. — Ezek után csak azon kell csodálkozni, hogy oly gyakran ismételten olvassuk, hogy nem tudni, mi a *magánvaló dolog;* pedig semmi sem könnyebb, mint ezt tudni.

45. §.

Az *ész*, a *feltétlennek* képessége az, amely belátja ezeknek a tapasztalati ismereteknek feltételezett voltát. Amit itt az ész tárgyának nevezünk, a *feltétlen* vagy *végtelen*, nem egyéb, mint az önmagával-egyenlő, vagyis az énnek (a 42. §-ban) említett *eredeti* azonossága a *gondolkodásban*. *Ész*nek nevezik ezt az *elvont* ént vagy gondolkodást, amely ezt a tiszta *azonosságot* teszi tárgyává vagy céljává. V. ö. a megjegyzést az előző §-hoz. Ezzel a teljesen *meghatározottság-nélküli* azonossággal nem illenek össze a tapasztalati ismeretek, mert általában *meghatározott* tartalmúak. Ha az ilyen feltétlent az ész abszolútumának és igaz tartalmának (az *eszmének)* veszik, ezzel a tapasztalati ismereteket a nem-igaznak, *jelenségeknek* mondják.

* Szóról-szóra: holt fej. A régi vegyészek a lepárlásnál visszamaradt üledéket nevezték így. Itteni jelentése: száraz maradék. *(A fordító.)*

Függelék. A különbséget értelem és ész között csak Kant emelte ki határozottan és állapította meg olyképpen, hogy amannak a véges és feltételezett, emennek pedig a végtelen és feltétlen a tárgya. Noha a kanti filozófia igen fontos eredményének kell elismerni, hogy a pusztán tapasztalatokon nyugvó értelmi megismerés végességét érvényesítette és tartalmát mint *jelenséget* jelölte meg, mégis e negatív eredménynél nem szabad megállni, s az ész feltétlenségét nem szabad pusztán az elvont, a különbséget kizáró, önmagával való azonosságra korlátozni. Mivel az észt ily módon csak az értelem végességén és feltételezettségén való túlhaladásnak tekintik, azért ezzel valójában maga is végessé és feltételezetté fokozódik le, mert az igazi végtelen nem csupán túlvan a végesen, hanem ezt mint megszűnten-megmaradót magában foglalja. Ugyanez áll azután az *eszméről;* ennek Kant újra tiszteletet szerzett ugyan, amennyiben, szemben az elvont értelmi meghatározásokkal vagy éppen a pusztán érzéki képzetekkel, (az effélét is a mindennapi életben már eszmének szokták nevezni) az észnek követelte, de reá vonatkozóan is megállt a negatívumnál és a puszta *kellésnél.* — Ami azután még azt a felfogást illeti, hogy közvetlen tudatunk tárgyai, amelyek a tapasztalati megismerés tartalmát alkotják, csak *jelenségek,* ezt mindenesetre a kanti filozófia igen fontos eredményének kell tekinteni. A közönséges (azaz az érzéki-értelmi) tudat azokat a tárgyakat, amelyekről tud, elkülönültségükben önállóknak és önmagukon nyugvóknak veszi, s mivel egymásra vonatkoztatottaknak és egymás által feltételezetteknek bizonyulnak, ezt a kölcsönös egymástól való függésüket mint valami a tárgyaknak külsőlegest és nem lényegükhöz tartozót tekinti. Ezzel szemben mindenesetre azt kell állítani, hogy a tárgyak, amelyekről közvetlenül tudunk, puszta jelenségek, azaz létük alapja nem bennük magukban, hanem valami másban van. A további azonban azon múlik itt, hogyan határozzuk meg ezt a mást. A kanti filozófia szerint a tárgyak, amelyekről tudunk, csak jelenségek *számunkra, magánvalóságuk* pedig egy nekünk megközelíthetetlen valóságontúli marad számunkra. Ezen a szubjektív idealizmuson, amely szerint az, ami tudatunk tartalma, *csak* a miénk, csak *általunk* tételezett, az elfogulatlan tudat joggal megütközött. Az igazi viszony valójában az, hogy a dolgok, amelyekről közvetlenül tudunk, nemcsak *számunkra,* hanem *magánvalóságuk* szerint puszta jelenségek s az ennélfogva véges dolgok sajátos meghatározása az, hogy létük alapja nem önmagukban, hanem az általános isteni eszmében van. A dolgoknak ezt a felfogását ugyancsak mint idealizmust kell megjelölni, de megkülönböztetésképp a kritikai filo-

zófiának ama szubjektív idealizmusától mint *abszolút idealizmust.* Ez az abszolút idealizmus, noha túlmegy a közönséges értelemben vett realisztikus tudaton, dologilag mégsem tekinthető csupán a filozófia tulajdonának ; alapja minden vallásos tudatnak ; ugyanis ez is minden létezőnek foglalatát, általában az előttünk lévő világot, Istentől teremtettnek és kormányzottnak tekinti.

46. §.

Fellép azonban az a szükséglet, hogy ezt az azonosságot, vagyis az üres *magánvalót* megismerjük. *Megismerni* nem egyéb, mint egy tárgyat *meghatározott* tartalma szerint tudni. Meghatározott tartalom azonban sokféle *összefüggést* foglal önmagában s összefüggést alapoz meg sok más tárggyal. Ama végtelennek vagy *magánvalónak* e meghatározására ez az ész nem rendelkezik mással, mint *kategóriákkal;* ha ezeket e célra alkalmazza, *áthágóvá* (transzcendenssé) lesz.

Itt jelentkezik az *észkritika* második oldala ; s ez a második magában fontosabb az elsőnél. Az első ugyanis a fent előfordult nézet, hogy a *kategóriáknak* az öntudat egységében van a forrásuk ; hogy tehát az általuk való megismerés valóban nem tartalmaz semmi objektívat s a nekik tulajdonított objektivitás (40., 41. §) maga is csak valami *szubjektív.* Ha csak ezt nézzük, akkor a kanti kritika csupán *szubjektív* (lapos) *idealizmus,* amely nem bocsátkozik a *tartalomba,* csak a szubjektivitás elvont formáit tartja szem előtt, mégpedig úgy, hogy egyoldalúan megáll az előbbinél, a szubjektivitásnál, mint végső, teljességgel affirmatív meghatározásnál. Ha azonban azt nézzük, hogy úgyszólván hogyan *alkalmazza* az ész a kategóriákat tárgyai megismerésében, akkor a kategóriák tartalma legalábbis néhány meghatározás szerint kerül szóba, vagy legalábbis alkalom nyílnék arra, hogy szóba kerülhessen. Különösen érdekes látni, hogyan ítéli meg *Kant a kategóriáknak ezt az alkalmazását a feltétlenre,* azaz a metafizikát. Ezt az eljárást itt röviden kifejtjük és megbíráljuk.

47. §.

α) Az *első feltétlen,* amelyet szemügyre vesz, *a lélek* (l. fent 34. §). — Tudatomban mindig úgy találom magamat *α)* mint a *meghatározó alanyt,* β) mint egy *szingulárist,* vagy elvontan-egyszerűt, γ) mint azt, ami tudatom tárgyának minden sokféléjében *egy és ugyanaz,* — mint *azonost,* δ) mint aki gondolkodóként *megkülönböztetem magamat valamennyi rajtam kívül levő dologtól.*

Az előbbi metafizika eljárását helyesen jellemezzük akként, hogy ez *empirikus* meghatározások helyébe *gondolati meghatározásokat*, a megfelelő kategóriákat teszi, s ezáltal ez a négy tétel keletkezik: α) *a lélek szubsztancia*, β) a lélek *egyszerű* szubsztancia, γ) létezésének különböző időri szerint *numerikusan-azonos*; δ) *viszonyban* van a *térbelihez*.

Ezen az átmeneten azt hibáztatják, hogy kétféle meghatározás cserélődik fel egymással *(paralogizmus)*, tudniillik empirikus meghatározások kategóriákkal, s hogy jogosulatlan dolog amazokból emezekre *következtetni*, általában az előbbiek helyébe az utóbbiakat tenni.

Látnivaló, hogy ez a kritika nem fejez ki egyebet, mint a fent (39. §) idézett *hume*-i megjegyzés, hogy a gondolati meghatározások általában — általánosság és szükségszerűség — nem találhatók meg az észrevevésben, hogy a tapasztalati mind tartalmára, mind formájára nézve különbözik a gondolati meghatározástól.

Ha úgy volna, hogy a tapasztalat hitelesíti a gondolatot, akkor csakugyan követelni kellene, hogy azt pontosan lehessen észrevevésekben kimutatni. — Hogy a lélekről nem lehet állítani a szubsztancialitást, egyszerűséget, önmagával való azonosságot és az anyagi világgal való közösségben magát fenntartó önállóságot, azt a metafizikai lélektan kanti kritikája egyedül arra alapítja, hogy azok a meghatározások, amelyeket tudatunk *tapasztalat* útján szerez a lélekről, nem pontosan ugyanazok a meghatározások, amelyeket a *gondolkodás* e részben termel. A fenti fejtegetés értelmében azonban Kant szerint is a *megismerés* általában, sőt még a *tapasztalat* is, abban van, hogy gondoljuk az *észrevevéseket*, vagyis hogy azokat a meghatározásokat, amelyek először az észrevevésre tartoznak, gondolati meghatározásokká *változtatjuk*. — Mindenkor a kanti kritika jó eredményeként kell becsülni, hogy a *szellemről* való bölcselkedést megszabadította a *dologi* lélektől, a kategóriáktól s ezzel a lélek *egyszerűségére* vagy *összetettségére*, *anyagiasságára* stb. vonatkozó kérdésektől. — Az igazi szempont azonban az ilyen formák *megengedhetetlenségére* nézve még a közönséges emberi értelem számára sem az lesz, hogy *gondolatok*, hanem az, hogy az ilyen gondolatok magukban nem tartalmazzák az igazságot.— Ha gondolat és jelenség nem felelnek meg egymásnak tökéletesen, akkor választhatunk, hogy az egyiket vagy a másikat tekintsük-e hiányosnak. A kanti idealizmus az észszerűt illetően a hibát a gondolatokra hárítja, úgyhogy ezek azért elégtelenek, mert nem felelnek meg az észrevettnek és az észrevevés körére

korlátozódó tudatnak, mert a gondolatok nem találhatók meg ilyen tudatban. A gondolat tartalma önmagában itt nem kerül szóba.

Függelék. *Paralogizmusok* általában hibás következtetések, amelyeknek hibája közelebbről abban van, hogy a két előtételben egy és ugyanazon szót különböző értelemben használják. Ilyen paralogizmusokon alapszik Kant szerint a régi metafizika eljárása a racionális lélektanban, amennyiben tudniillik a léleknek pusztán empirikus meghatározásait itt úgy tekintik, mintha azt önmagában is illetnék. — Egyébként egészen helyes, hogy az efféle állítmányok mint *egyszerűség*, *változatlanság* stb. nem tulajdoníthatók a léleknek, de nem azon az alapon, ahogyan Kant megokolja, mert az ész ezzel áthágná a neki megszabott határt, hanem azért, mert az efféle elvont értelmi meghatározások nagyon is rosszak a lélek számára s ez még valami egészen más, mint a pusztán egyszerű, változatlan stb. Így pl. a lélek csakugyan egyszerű azonosság önmagával, de egyúttal, mint tevékeny, megkülönbözteti magát önmagától, míg ellenben a *csak* egyszerű, vagyis az elvont egyszerű, épp mint ilyen egyúttal a holt. — Hogy Kant a régi metafizika elleni polémiájával megszabadította a lelket és a szellemet amaz állítmányoktól, azt nagy eredménynek kell tekinteni, de a miért egészen elhibázott nála.

48. §.

β) Amikor az ész megkísérli, hogy a *második* tárgynak (35. §), a *világnak*, feltétlenségét megismerje, *antinómiákba* bonyolódik, azaz két *ellentétes* tételt állít *ugyanarról a* tárgyról, mégpedig úgy, hogy e tételek mindegyikét egyforma szükségszerűséggel kell állítani. Ebből következik, hogy a világ tartalma, amelynek meghatározásai ily ellentmondásba jutnak, nem lehet *magánvaló*, hanem csak jelenség. A *feloldás* az, hogy az ellentmondás nem magába a tárgyba esik, hanem egyedül a megismerő észt illeti.

Itt kerül szóba, hogy maga a tartalom, tudniillik maguk a kategóriák, idézik elő az ellentmondást. Ez a gondolat, hogy az ellentmondás, amelyet az értelmi meghatározások tételeznek az észszerűn, *lényeges* és *szükségszerű*, a legfontosabb és legmélyebb haladó gondolatok egyike az újabb kor filozófiájában. Amilyen mély ez a szempont, olyan triviális a feloldás; csak bizonyos gyengédségben áll a világi dolgok iránt. E szerint nem a világi lényeg hordja magán az ellentmondás szégyenfoltját, hanem ez *csak* a gondolkodó észt, a *szellem lényegét*,

illeti. Semmi kifogásunk az ellen, hogy a *megjelenő* világ ellentmondásokat mutat a szemlélődő szellemnek — megjelenő a világ oly értelemben, ahogy a szubjektív szellem, *érzékiség* és *értelem*, számára van. De ha most a világi *lényeget* összehasonlítjuk a szellemi *lényeggel*, akkor csodálkozni lehet, milyen elfogulatlanul állították fel és mondották utána azt az alázatos állítást, hogy nem a világi lényeg, hanem a gondolkodó lényeg, az ész, a magában ellentmondásos. Nem segít ezen annak a fordulatnak használata sem, hogy az ész *csak a kategóriák alkalmazása* által jut ellentmondásba. Mert e mellett azt állítják, hogy ez az alkalmazás *szükségszerű*, s az észnek nincsenek más meghatározásai a megismerés számára, mint a kategóriák. A megismerés valójában *meghatározó* és *meghatározott* gondolkodás; ha az ész csak üres, meghatározatlan gondolkodás, akkor nem gondol *semmit*. Ha azonban az észt végül amaz üres *azonosságra* korlátozzák (l. a köv. §-ban), akkor végül ő is még szerencsésen megszabadul az ellentmondástól minden tartalomnak könnyed feláldozása által.

Megjegyzésre méltó továbbá, hogy az antinómiák mélyebb szemléletének hiánya okozta azt is, hogy Kant csak *négy* antinómiát vesz fel. Ezeket úgy találta meg, hogy éppúgy, mint az úgynevezett paralogizmusoknál, a kategóriák táblájából indult ki, s itt azt a később oly kedveltté vált modort alkalmazta, hogy a helyett, hogy egy tárgy meghatározásait a fogalomból levezette volna, a tárgyat egyszerűen egy kész *szkéma* alá helyezte. Ami egyéb hiány van az antinómiák kivitelében, arra *A logika tudománya* c. munkámban alkalmilag rámutattam. —A fődolog, amit meg kell jegyezni, az, hogy nemcsak a négy különleges, a kozmogóniából merített tárgyban van antinómia, hanem mindennemű *minden* tárgyban, *minden* képzetben, fogalomban és eszmében. Ezt tudni és a tárgyakat ebben a tulajdonságukban megismerni a filozófiai szemlélet lényegéhez tartozik; ez a tulajdonság az, amelyet alább mint a logikainak *dialektikus* mozzanatát határozunk meg.

Függelék. A régi metafizika álláspontján feltették, hogyha a megismerés ellentmondásokba jut, ez csak esetleges eltévelyedés, és a következtetésben és okoskodásban való szubjektív hibán alapszik. Kant szerint ellenben magának a gondolkodásnak természetében van, hogy ellentmondásokba (antinómiákba) bonyolódik, ha a végtelent akarja megismerni. Noha, mint a fenti §-hoz fűzött megjegyzésben említettük, az antinómiák felmutatását a filozófiai megismerés igen fontos előbbrevitelének kell tekinteni, mert el-

hárította az értelmi metafizika merev dogmatizmusát és rámutatott a gondolkodás dialektikus mozgására, mégis mindjárt meg kell jegyezni, hogy Kant itt is megállt annál a tisztán negatív eredménynél, hogy a dolgok magánvalósága megismerhetetlen, és nem jutott el az antinómiák igaz és pozitív jelentőségének felismeréséhez. Az antinómiák igaz és pozitív jelentősége általában abban van, hogy minden, ami valóságos, ellentétes meghatározásokat tartalmaz s hogy ennélfogva egy tárgy megismerése és közelebbről való megértése éppen csak annyit jelent, hogy azt mint ellentétes meghatározások konkrét egységét tesszük tudatossá. Míg tehát, mint előbb megmutattuk, a régi metafizika a tárgyak szemléleténél, amelyeknek metafizikai megismeréséről volt szó, úgy járt el, hogy elvont értelmi meghatározásokat alkalmazott, kizárva a velük ellentéteseket, addig Kant azt igyekezett kimutatni, hogy az ilymódon adódó állításokkal mindig egyforma jogosultsággal és egyforma szükségszerűséggel más, ellentétes tartalmú állításokat kell szembeállítani. Kant ez antinómiák felmutatásánál a régi metafizika kozmológiájára szorítkozott és az ellene való polémiájában, a kategóriák szkémáját véve alapul, négy antinómiát állított föl. Az *első* erre a kérdésre vonatkozik: a világot térben és időben határoltnak kell-e gondolni, avagy nem? A *második* antinómiában arról a dilemmáról van szó, hogy az anyagot a végtelenségig oszthatónak, vagy pedig atomokból állónak kell-e tekinteni? A *harmadik* antinómia a szabadság és a szükségszerűség ellentétére vonatkozik, amennyiben tudniillik fölvetjük azt a kérdést: hogy a világban mindent az oksági kapcsolat által meghatározottnak kell-e tekinteni, vagy feltehetők-e szabad lények is, azaz a cselekvés abszolút kezdőpontjai a világban. Ehhez járul végül még mint *negyedik* antinómia az a dilemma, hogy a világnak általában van-e oka, vagy nincsen. — Kant eljárása ez antinómiák fejtegetésében mindenekelőtt az, hogy a bennük foglalt ellentétes meghatározásokat mint tézist és antitézist állítja szembe egymással s mind a kettőt bebizonyítani, azaz a róluk való elmélkedés szükségszerű eredményeként bemutatni igyekszik, kifejezetten tiltakozva az ellen, mintha szemfényvesztést űzött volna, hogy esetleg ügyvédi fogással éljen. Ámde valójában Kant bizonyítékait tézisei és antitézisei számára puszta látszatbizonyítékoknak kell tekinteni, mert amit bizonyítani akar, mindig bennefoglaltatik már azokban az előföltevésekben, amelyekből kiindul, s csak a hosszadalmas, apagogikus eljárás kelti egy közvetítés látszatát. Mindamellett ezeknek az antinómiáknak a felállítása mindenkor nagyon fontos és elismerésreméltó eredménye marad a kritikai

filozófiának, mert általa (ha egyelőre csak szubjektív és közvetlen módon is) kifejezésre jut ama meghatározások tényleges egysége, amelyeket az értelem elválasztottságukban rögzít meg. Igy pl. az előbb említett kozmológiai antinómiák elseje azt tartalmazza, hogy a tért és az időt nemcsak folytonosnak, hanem diszkrétnek is kell tekinteni, holott a régi metafizika megállott a puszta folytonosságnál s ennek megfelelően a világot térben és időben határtalannak tekintette. Egészen helyes, hogy minden *meghatározott* téren s éppígy minden *meghatározott* időn túl lehet menni, de nem kevésbbé helyes az is, hogy tér és idő csak meghatározottságuk által (azaz mint *itt* és *most)* valóságosak s hogy ez a meghatározottság a fogalmukban rejlik. Ugyanaz áll azután a többi, előbb idézett antinómiáról is, így pl. a *szabadság* és a *szükségszerűség* antinómiájáról. Vele, közelebbről tekintve, úgy áll a dolog, hogy az, amit az értelem szabadságon és szükségszerűségen ért, valójában csak eszmei mozzanatait teszi az igaz szabadságnak és az igaz szükségszerűségnek s hogy ezt a kettőt elválasztottságában nem illeti meg igazság.

49. §.

γ) Az ész *harmadik* tárgya *Isten* (36. §); az ő megismeréséről, azaz *gondolati meghatározásáról* van szó. Az értelem számára mármost az egyszerű *azonossággal* szemben minden meghatározás csak *korlát*, negáció mint olyan; ennélfogva minden realitást csak korlátlannak, azaz *meghatározatlannak* kell felfogni s Isten mint valamennyi realitás foglalata vagy mint a legreálisabb lény *egyszerű absztraktummá* lesz, a meghatározás számára pedig csak az éppúgy teljességgel elvont meghatározottság, a *lét*, marad. Elvont *azonosság*, amelyet itt is fogalomnak neveznek, és *lét* az a két mozzanat, amelynek egyesítését keresi az ész. Ez az egyesítés az ész *eszménye*.

50. §.

Ez az egyesítés *két utat* vagy formát enged meg; lehet ugyanis a *léttel* kezdeni s innen a *gondolkodás absztraktumára* átmenni, vagy megfordítva, az *absztraktumról* történhetik az átmenet a *létre*.

Ami a léttel való ama kezdetet illeti, a lét mint a közvetlen van előttünk, mint végtelenül sokszorosan meghatározott lét, egy teljesteli világ. Ez közelebbről meghatározható mint végtelen sok esetlegesség összessége általában (a *kozmológiai* bizonyítékban), vagy mint végtelen sok *cél* és *célszerű* viszony összessége (a *fiziko-*

teológiai bizonyítékban). — Ezt a teljesteli létet *gondolni* annyi, mint az egyediségek és esetlegességek formáját lehántani róla s azt mint általános, önmagában szükségszerű és általános célok szerint meghatározódó és tevékeny létet felfogni — mint *Istent*. — E gondolatmenet kritikájának főértelme, hogy következtetés, átmenet. Mivel ugyanis e szerint az *észrevevések* és aggregátumuk, a világ, magukban mint olyanok nem mutatják azt az általánosságot, amellyé a gondolkodás tisztítja ama tartalmat, azért ezt az általánosságot ama tapasztalati világképzet nem igazolja. A gondolatnak a tapasztalati világképzettől Istenhez való fölemelkedésével tehát szembehelyezik a *hume*-i álláspontot (mint a paralogizmusoknál, l. 47. §) — azt az álláspontot, amely megengedhetetlennek mondja, hogy az észrevevéseket *gondoljuk*, azaz az általánost és szükségszerűt belőlük kiemeljük.

Mivel az ember gondolkodó lény, sem a józan emberi értelem, sem a filozófia soha nem fog lemondani arról, hogy a tapasztalati világszemléletről és -szemléletből Istenhez emelkedjék föl. Ennek a fölemelkedésnek nincs más alapja, mint a világnak *gondolkodó*, nem pusztán érzéki, állati szemlélete. A gondolkodás számára és *csakis* a gondolkodás számára a *lényeg*, a *szubsztancia*, a világ *általános hatalma* és *célmeghatározása*. Isten létezésének úgynevezett bizonyítékai csak mint a *szellem magábatérésének leírásai* és elemzései tekinthetők, ez a szellem pedig *gondolkodó* és az érzékit gondolja. A gondolkodás *fölemelkedése* az érzéki fölé, *túlmenése* a végesen a végtelenhez, az *ugrás* az érzékfölöttibe az érzéki világ sorainak megszakításával, mindez a gondolkodás maga, ez az átmenetel *csak gondolkodás*. Ha azt mondják, hogy ezt az átmenetet nem kell megtenni, ez annyit jelent, hogy nem kell gondolkodni. Az állatok valóban nem tesznek meg ilyen átmenetet ; *ők* megállnak az érzéki érzetnél és szemléletnél ; ezért nincs vallásuk. A gondolkodás e fölemelkedésének kritikájáról, mind általánosan, mind különösen, kétfélét kell megjegyezni. *Először*, ha ez a fölemelkedés *következtetések* (Isten létezésének úgynevezett *bizonyítékai)* formáját ölti, akkor a *kiindulópont* mindenesetre a világszemlélet, valamilyen módon mint esetlegességek vagy célok és célszerű vonatkozások aggregátuma meghatározva. Ez a kiindulópont úgy tetszhetik, hogy a *következtető* gondolkodásban *megmarad* és *meghagyatik* mint *szilárd alap* és egészen olyan empirikusan, amilyen ez az anyag eleinte. A kiindulópont vonatkozását a végpontra, amelyhez továbbmegyünk, így csak *affirmativnak* képzeljük mint következtetést *valamiről*, ami *van* és *megmarad*,

másvalamire, ami éppúgy *szintén van*. Ámde a nagy tévedés itt az, hogy a gondolkodás természetét csak ebben az értelmi formában akarjuk fölismerni. A tapasztalati világot gondolni lényegileg épp azt jelenti, hogy tapasztalati formáját átalakítjuk s általánossá változtatjuk ; a gondolkodás egyúttal *negatív* tevékenységet fejt ki amaz alapra ; az észrevett anyag, ha általánosság határozza meg, *nem marad meg* első, tapasztalati alakjában. Kiemeljük az észrevettnek belső *tartalmát* a kéreg eltávolításával és *negációjával* (v. ö. 13. és 23. §). Isten létezésének metafizikai bizonyítékai hiányosan magyarázzák és írják le a szellem fölemelkedését a világtól Istenhez azért, mert nem fejezik ki, vagy helyesebben, nem emelik ki a *negáció* mozzanatát, amelyet ez a fölemelkedés tartalmaz ; mert épp a világ *esetlegességében* benne van az, hogy *esendő*, megjelenő, magában *semmis*. A szellem fölemelkedésének értelme az, hogy a világnak van ugyan léte, de ez csak látszat, nem az igazi lét, nem abszolút igazság ; ez épp ama jelenségen túl csakis Istenben van, egyedül Isten az igazi lét. Ez a fölemelkedés *átmenet* és *közvetítés*, de éppúgy *megszüntetése* az *átmenetnek* és a közvetítésnek, mert azt, ami által Isten közvetítettnek látszhatnék, a világot, ellenkezőleg a semmisnek mondjuk ; csak a világ *létének semmisége* a fölemelkedés köteléke, úgyhogy az, ami közvetít, eltűnik, s ezzel magában e közvetítésben szűnik meg a közvetítés. — Főleg ez a csak *affirmatívként* felfogott viszony mint két létező közötti viszony az, amihez *Jacobi*[38] tartja magát az értelem bizonyítása elleni harcában ; joggal veti szemére, hogy ezzel *feltételeket* (a világot) keresünk a *feltétlen* számára, hogy a *végtelent* (Istent) ily módon *megokoltnak* és *függőnek* képzeljük. Ámde az a fölemelkedés, ahogy a szellemben történik, maga helyesbíti ezt a látszatot ; sőt egész tartalma e látszat helyesbítése. De a lényeges gondolkodásnak ezt az igazi természetét, hogy a közvetítésben megszünteti magát a közvetítést, Jacobi nem ismerte föl, s ennélfogva azt a jogos szemrehányást, amelyet a csak reflektáló értelemnek tesz, tévesen olyannak tartotta, amely a gondolkodást általában, tehát az észszerű gondolkodást is éri.

Hogy megvilágítsuk a *negatív* mozzanatnak figyelmen kívül hagyását, példaképp idézhetjük a *spinozizmusnak* tett szemrehányást is, hogy panteizmus és ateizmus. Spinoza *abszolút szubsztanciája* persze még nem az abszolút *szellem*, s jogosan követelik, hogy Istent mint abszolút szellemet kell meghatározni. Ha azonban Spinoza meghatározását úgy képzelik, hogy Istent

összekeveri a természettel, a véges világgal, és a világot Istenné teszi, ezzel felteszik, hogy a véges világnak igazi valósága, *affirmatív realitása* van. E feltevés alapján persze Isten és a világ egységével Isten teljességgel végessé lesz és az exisztenciának tisztán véges, külsőleges sokféleségévé fokozódik le. Nem tekintve azt, hogy Spinoza Istent nem úgy definiálja, hogy Isten és a világ egysége, hanem úgy, hogy a *gondolkodás* és a kiterjedés (az anyagi világ) egysége, ebben az egységben benne rejlik már, még ha abban az első, egészen ügyetlen módon fogják is föl, hogy a spinozai rendszer a világot csak mint jelenséget határozza meg, amelynek nincs igazi realitása, úgyhogy ezt a rendszert helyesebben *akozmizmusnak* kell tekinteni. Egy filozófiát, amely azt állítja, hogy Isten és *csakis* Isten *van*, legalábbis nem volna szabad ateizmusként jellemezni. Hiszen még az olyan népeknek is tulajdonítanak vallást, amelyek a majmot, tehenet, kő- és ércszobrokat tisztelik istenként. De még jobban meghökkenti az embereket ebben a szemléletben az, hogy elveti saját előföltevésüket, amely szerint a végesség emez aggregátumának, amelynek *világ* a neve, igazi realitása van. Hogy, amint talán kifejezhetné magát, *nincs világ*, ilyesminek feltevését az emberek könnyen egészen lehetetlennek tartják, vagy legalábbis sokkal kevésbbé lehetségesnek, mint azt, hogy valakinek eszébe juthatna, hogy *nincs Isten*. Az emberek könnyebben hiszik, s ez nem válik nagyon becsületükre, hogy egy rendszer Istent tagadja, mint azt, hogy a világot tagadja; sokkal érthetőbbnek találják Isten tagadását, mint a világét.

A *második* megjegyzés annak a *tartalomnak* kritikáját illeti, amelyre ama gondolkodó fölemelkedés szert tesz. Ez a tartalom, ha csupán a világ *szubsztanciájának, szükségszerű lényegének*, egy *célszerűen berendező* és *kormányzó oknak* stb. meghatározásaiban áll, természetesen nem felel meg annak, amit *Istenen* értünk, vagy értenünk kell. Ámde, nem tekintve azt a modort, hogy előre fölteszünk egy képzetet Istenről s e föltevés szerint ítélünk meg egy eredményt, ama meghatározások már nagyon értékesek és szükségszerű mozzanatok Isten eszméjében. Hogy ezen az úton a tartalmat igaz meghatározása szerint, hogy Isten igazi eszméjét hozzuk a gondolkodás elé, ahhoz persze az kell, hogy ne alárendelt tartalomból induljunk ki. A világnak *tisztán esetleges* dolgai: ez nagyon elvont meghatározás. A szerves alakulatok és célmeghatározásaik magasabb körhöz, az *élethez* tartoznak. Ámde azonkívül, hogy az élő természet szemlélete, valamint a létező dolgok egyéb vonatkozásáé *célokra*, tisztáta-

lanná válhat a célok jelentéktelensége, sőt célok és vonatkozásaik *gyermekes felsorolása* által, a csak élő természet maga valóban még nem az, amiből Isten eszméjének igazi *meghatározása* meríthető: Isten több, mint élő, Isten szellem. A *szellemi* természet egyedül a legméltóbb és legigazibb *kiindulópont* az abszolútum gondolására, amennyiben a gondolkodás kiindulópontot választ és a legközelebbit akarja választani.

51. §.

Másik útja az egyesítésnek, amely által az *eszménynek* létre kell jönnie, a *gondolkodás absztraktumából* indul *ahhoz* a meghatározáshoz, amelynek számára csak a *lét* marad; — *Isten létezésének ontológiai bizonyítéka.* Az ellentét, amely itt elvontan szubjektív, a *gondolkodás* és *lét* ellentéte, mivel az első úton a *lét* közös mind a két oldalon s az ellentét csak az egyedi és általános különbségére vonatkozik. Amit az értelem szembehelyez ezzel a második úttal, magában véve ugyanaz, mint amit az imént elmondottunk, hogy tudniillik, ahogyan a tapasztalatiban nincs meg az általános, éppúgy megfordítva az általánosban nem foglaltatik benne a meghatározott, a meghatározott pedig itt a lét. Vagyis a lét nem vezethető le és nem elemezhető ki a fogalomból.

Az ontológiai bizonyíték kanti kritikája kétségtelenül azért is talált oly föltétlenül kedvező fogadtatásra és elfogadásra, mert Kant a gondolkodás és lét közötti különbség megvilágítására a *száz tallér* példáját használta, amely *fogalma* szerint egyformán száz, akár csak lehetséges, akár valóságos; de az *én* vagyoni állapotom szempontjából ez lényeges különbség. — Semmi sem lehet oly meggyőző, mint az, hogy amit gondolok vagy képzelek, azért még nem *valóságos* — az a gondolat, hogy elképzelés vagy akár a fogalom nem elegendő a léthez. — Nem tekintve azt, hogy teljes joggal barbárságnak lehetne nevezni, ha olyasmit, mint száz tallér, fogalomnak mondanak — azok, akik a filozófiai eszmével szemben folyton-folyvást ismételgetik, hogy *gondolkodás és lét különböző*, végül mégis föltételezhetnék, hogy ez a filozófusok előtt sem ismeretlen; lehetséges-e valóban útszélibb ismeret ennél? Azután azonban meg kellene gondolni, hogyha *Istenről* van szó, ez másnemű tárgy, mint száz tallér és *bármilyen* különös fogalom, képzet, vagy akárminek nevezik. Valójában minden *véges* az, és *csakis az*, hogy *létezése különbözik fogalmától.* Isten azonban kifejezetten az, hogy csak «*mint létező gondolható*», ahol a fogalom magában foglalja a létet. A fogalom-

nak és a létnek ez az egysége teszi Isten fogalmát. — Ez persze Istennek még formális meghatározása, amely ezért valóban csak magának a *fogalomnak* természetét tartalmazza. Hogy azonban ez a fogalom már egészen elvont értelmében magában foglalja a *létet*, azt könnyű belátni. Mert a fogalom, akárhogy határozzák meg egyébként, legalábbis a közvetítés megszűnése által létrejövő, tehát *közvetlen vonatkozás* önmagára ; de a lét semmi más, mint ez. — Különös volna, azt lehet mondani, ha a szellemnek ez a legbenseje, a fogalom, vagy akár ha az én, vagy éppen a konkrét totalitás, Isten, még csak oly gazdag sem volna, hogy oly szegényes meghatározást ne foglalna magában, mint a *lét*, amely, mi több, a legszegényesebb, a legelvontabb. A gondolat számára a tartalom szempontjából semmi sem lehet csekélyebb, mint a *lét*. Csak az lehet még csekélyebb, amit a létnél talán elsősorban képzelünk, tudniillik egy *külsőleges*, *érzéki* exisztencia, mint a papíré, amely itt előttem van ; de egy korlátolt, mulandó dolog érzéki létezéséről amúgy sem akarunk beszélni. — Egyébként a Kritikának az a triviális megjegyzése, hogy gondolat és lét különbözők, az ember szellemének útját Isten *gondolatától létének* bizonyosságához legfeljebb talán megzavarhatja, de meg nem akadályozhatja. Ez az átmenet, Isten gondolatának abszolút elválaszthatatlansága lététől, egyúttal az, ami a *közvetlen tudás* vagy *hit* felfogásában ismét jogához jutott. De erről később.

52. §.

A *gondolkodás* számára ilyképen legmagasabb csúcsán a *meghatározottság* valami *külsőleges* marad ; a gondolkodás csak teljességgel *elvont gondolkodás* marad, amelynek itt mindig *ész* a neve. Az ész, így szól az eredmény, csakis a *formális egységet* szolgáltatja a tapasztalatok egyszerűsítésére és rendszerezésére, *kánonja*, nem *organonja* az *igazságnak*, nem a végtelennek *doktrinájá*t, hanem csupán a megismerés *kritikáját* tudja adni. Ez a kritika végső elemzésében abban a kijelentésben áll, hogy a gondolkodás magában csak a *meghatározatlan egység* és *tevékenysége* ennek a *határozatlan egységnek*.

Függelék. Kant az észt ugyan mint a feltétlennek képességét fogta föl ; ha azonban pusztán az elvont azonosságra korlátozzák, ebben egyúttal benne van a lemondás feltétlenségéről, s az ész akkor valóban nem más, mint üres értelem. Feltétlen az ész csak azáltal, hogy nem kívülről jövő, idegen tartalom határozza meg, hanem ellenkezőleg, maga határozza meg magát s így tartalmában

önmagánál van. Ámde Kant szerint az ész tevékenysége kifejezetten csak abban van, hogy az észrevevés szolgáltatta anyagot a kategóriák alkalmazásával rendszerezi, azaz külső rendbe hozza, elve pedig ebben egyedül az ellentmondásnélküliség elve.

53. §.

b) A *gyakorlati észt* mint az önmagát, mégpedig *általános* módon meghatározó, azaz *gondolkodó* akaratot fogják föl. E szerint imperatív, objektív szabadság-törvényeket ad, azaz olyanokat, amelyek megmondják, mi *történjék*. Ha a gondolkodást itt *objektív értelemben meghatározó* tevékenységnek (vagyis valóban *észnek)* veszik, ennek jogosultságát abban látják, hogy a gyakorlati szabadság *tapasztalat által bebizonyítható*, azaz az öntudat jelenségében kimutatható. A tudatnak e tapasztalatával szembehelyezkedik mindaz, amit a determinizmus ugyancsak a tapasztalatból fölhoz ellene, különösen a szkeptikus indukció (a hume-i is), amely *végtelen különbözőséget* állapít meg abban, ami jog és kötelesség számba megy az emberek között, azaz a szabadságnak állítólagos objektív törvényeiben.

54. §.

Annak számára, amit a gyakorlati gondolkodás a maga törvényévé tesz, az ember önmagában való *önmeghatározásának* kritériuma számára, ismét nem rendelkezünk mással, mint az értelemnek ugyanazon *elvont azonosságával*, hogy nincs ellentmondás a meghatározásban ; — a *gyakorlati* ész így nem jut túl azon a formalizmuson, amely az *elméleti* ész végső szava.

De ez a gyakorlati ész az általános meghatározást, a *jót*, nemcsak *magában* tételezi, hanem még sajátlagosabban *gyakorlati* abban a követelményben, hogy a jónak legyen világi létezése, külső objektivitása, azaz hogy a gondolat ne csak *szubjektív* legyen, hanem objektív általában. A gyakorlati észnek erről a posztulátumáról később lesz szó.

Függelék. Amit Kant megtagadott az elméleti észtől — a szabad önmeghatározást — azt kifejezetten igényelte a gyakorlati ész számára. A kanti filozófia főleg ennek az oldalának köszönhette nagy kedveltségét, mégpedig teljes joggal. Hogy Kantnak e tekintetben szerzett érdemét méltassuk, mindenekelőtt a gyakorlati filozófiának, közelebbről az erkölcs filozófiájának azt az alakját kell szemügyre vennünk, amelyet mint uralkodót talált maga előtt. Ez általában az *eudaimonizmus* rendszere volt, amely

arra a kérdésre, mi az ember rendeltetése, azt felelte, hogy a *boldogságot* tűzze ki céljául. Mivel boldogságon az embernek különös hajlamaiban, kívánságaiban, szükségleteiben való kielégülését értették, így az esetleges és részleges lett az akaratnak és tevékenységének elve. Ezzel a minden szilárd támaszt magában nélkülöző s minden önkénynek és szeszélynek tág kaput nyitó eudaimonizmussal helyezte Kant szembe a gyakorlati észt s vele kimondta az akarat általános és mindenki számára egyformán kötelező meghatározásának követelményét. Míg az elméleti ész, mint az előző §-okban megjegyeztük, Kant szerint a végtelennek csupán negatív képessége és, mivel saját pozitív tartalma nincsen, a tapasztalati megismerés végességének belátására szorítkozik, addig a gyakorlati ész pozitív végtelenségét kifejezetten elismerte, mégpedig olyképen, hogy az *akaratnak* tulajdonítja azt a képességet, hogy általános módon, azaz *gondolkodva*, határozza meg önmagát. Ez a képessége csakugyan megvan az akaratnak, s nagyon fontos tudni azt, hogy az ember csak annyiban szabad, amennyiben megvan ez a képessége és él vele cselekvésében ; ámde azzal, hogy ezt elismerjük, még nem adtunk választ az akarat, vagyis a gyakorlati ész *tartalmának* kérdésére. Ha azután azt mondják, az ember a *jót* tegye akaratának tartalmává, akkor mindjárt továbbkérdezzük, hogy ennek a tartalomnak mi a tartalma, azaz meghatározottsága. Azzal a puszta elvvel pedig, hogy az akaratnak egyeznie kell önmagával, s éppúgy azzal a követelménnyel, hogy a kötelességet teljesíteni kell a kötelesség kedvéért, nem jutunk előbbre.

55. §.

c) A *reflektáló ítélőerőnek* egy *szemlélő értelem* elvét tulajdonítják, amelyben tudniillik a *különöst*, amely az *általános* (az elvont azonosság) számára *esetleges* és belőle le nem vezethető, maga ez az általános határozza meg ; — tapasztaljuk ezt a művészet és a *szerves* természet termékeiben.

Az *ítélőerő kritikáját* kitünteti az, hogy Kant az *eszme* képzetét, sőt gondolatát mondta ki benne. Egy *intuitiv értelem*, *belső* célszerűség stb. képzete az *általános*, egyúttal magánvalósága szerint *konkrétként* gondolva. A kanti filozófia tehát egyedül ezekben a képzetekben mutatkozik *spekulatívnak*. Sokan, nevezetesen *Schiller*,[39], a *művészeti szépnek*, a gondolat és az érzéki képzet *konkrét* egységének eszméjében találták meg a kiutat a szétválasztó értelem *absztrakcióiból;* mások általában az *elevenség* szemléletében és tudatában, akár természeti, akár

értelmi ez az elevenség. — A művészeti termék s éppúgy az élő egyéniség korlátoltak ugyan tartalmukban ; de a tartalma szerint is átfogó eszmét állítja föl Kant a természetnek vagy szükségszerűségnek posztulált összhangjában a szabadság céljával, a világ megvalósultnak gondolt végcéljában. Azonban a *gondolkodás* tunyasága, ahogy nevezhetjük, e legmagasabb eszménél nagyon is könnyű kiutat talál abban a *követelményben*, hogy a végcél valóságos realizálásával szemben a fogalom és a realitás szétválasztottságához ragaszkodjék. Az élő szervezetek és a művészeti szép *jelenvalósága* ellenben már az *érzéknek* és a *szemléletnek* is megmutatja az *eszme valóságát*. A kanti reflexiók ezekről a tárgyakról ennélfogva különösen alkalmasak volnának arra, hogy bevezessék a tudatot a *konkrét* eszme megragadásába és gondolásába.

56. §.

Itt az a gondolat lép föl, hogy az értelem *általánosságának* a szemlélet *különös* tartalmához való viszonya más, mint az, amely az elméleti és gyakorlati észről szóló tanítás alapja. De nem kapcsolódik vele az a belátás, hogy amaz az *igazi* viszony, sőt maga az *igazság*. Csak úgy tekintik ezt az egységet, ahogy véges jelenségekben jut létezéshez, s felmutatják a *tapasztalatban*. Ilyen tapasztalatot nyújt az *alanyban* részint a *lángelme*, az esztétikai eszmék teremtésének képessége, azaz a képesség a szabad *képzelőerő* oly képzeteinek létrehozására, amelyek egy eszmének szolgálnak és *gondolkodásra* késztetnek, a nélkül, hogy az ilyen tartalom egy *fogalomban* volna kifejezve, vagy benne kifejezhető volna ; részint az *ízlésítélet*, az az érzés, hogy a *szemléletek* vagy képzetek a maguk szabadságában *összhangban vannak* az *értelemmel* a maga törvényszerűségében.

57. §.

A reflektáló ítélőerő elve továbbá az *élő természeti termékek* szempontjából mint *cél* határozódik meg, mint a tevékeny *fogalom*, a magában meghatározott és meghatározó általános. Egyúttal elhárul a *külsőleges* vagy *véges célszerűség* képzete, amelyben a cél csak külsőleges forma az eszköz számára s annak az anyagnak szempontjából, amelyben megvalósul. Viszont az *élőben* a cél az anyagban immanens meghatározás és tevékenység, s valamennyi tag egymásnak kölcsönösen eszköz is, cél is.

58. §.

Noha az ilyen eszmében megszűnt a cél és eszköz, szubjektivitás és objektivitás értelmi viszonya, mégis ezzel ellentmondásban a célt újra oknak jelentik ki, amely *csak mint képzet*, azaz mint valami *szubjektív* létezik és tevékeny, ezzel pedig a célmeghatározást is a megítélés oly elvének tartják, amely csak a *mi* értelmünkre tartozik.

Miután már a kritikai filozófia ahhoz az eredményhez jutott, hogy az ész csak *jelenségeket* ismerhet meg, mégis legalább az élő természet szempontjából választásunk lehetne két *egyformán szubjektív* gondolkodásmód között, s a kanti tanítás alapján is kötelezettségünk volna, hogy a természeti termékeket necsak a minőség, ok és okozat, összetétel, alkatrészek stb. kategóriái szerint ismerjük meg. A *belső célszerűség* elve, tudományos alkalmazásban következetesen megtartva és fejlesztve, egészen más, magasabbrendű szemlélésmódhoz vezetett volna.

59. §.

Az eszme ez elv szerint egész korlátlanságában az volna, hogy az észtől meghatározott általánosság — abszolút végcél, a *jó*, megvalósulna a világban, mégpedig egy harmadik által, az e végcélt tételező és megvalósító hatalom — Isten által, akiben mint az abszolút igazságban így az általánosság és egyediség, szubjektivitás és objektivitás amaz ellentétei feloldódtak s önállótlanoknak és nem-igazaknak bizonyultak.

60. §.

Ámde a *jó* — amelyben a világ végcélját tételezzük, eleve csak mint a *mi* jónk, mint a *mi* gyakorlati eszünk erkölcsi törvénye van meghatározva ; úgyhogy az egység nem irányul többre, mint a világ állapotának és a világeseményeknek moralitásunkkal való összhangjára.* Nem szólva arról, hogy még ezzel a megszorítással

* Kant saját szavaival Az ítélőerő kritikájában : «A végcél csak gyakorlati eszünknek egy fogalma s *a tapasztalatnak semmiféle adataiból* nem vezethető le a természet elméleti megítélésére, sem pedig nem vonatkoztatható annak megismerésére. Ez a fogalom sehol nem alkalmazható, egyedül csak az erkölcsi törvények szerint meghatározódó gyakorlati ésszel kapcsolatban, s a *teremtés végcélja* a világnak az a mineműsége, amely összhangban van azzal, amit egyedül törvények által meghatározottnak mondhatnak, tudniillik a *mi tiszta gyakorlati eszünk* végcéljával, mégpedig amennyiben gyakorlatinak kell lennie».

is a *végcél*, a *jó*, egy meghatározottság nélküli absztraktum, valamint az is, hogy mi legyen a *kötelességünk*. De azután ezzel a harmóniával szemben újra életre keltik és vallják azt az ellentétet, amely annak tartalmában mint *nem-igaz* van tételezve, úgyhogy a harmóniát mint csak *szubjektívat* határozzák meg — mint olyasmit, aminek csak *kell* lennie, azaz *nincs realitása* még — mint *hit tárgyát*, amelyet csak szubjektív bizonyosság illet meg, nem pedig igazság, azaz *nem* amaz, az eszmének megfelelő objektivitás. — Ha ezt az ellentmondást látszólag eltakarja az, hogy az eszme megvalósulását az *időbe*, egy jövőbe helyezik át, amelyben az eszmének *léte* is van, az ilyen érzéki feltétel, mint az idő, inkább ellentéte az ellentmondás föloldásának, s a megfelelő érzelmi képzet, a *végtelen progresszus*, közvetlenül semmi egyéb, mint az állandónak tételezett ellentmondás.

Még egy általános megjegyzést tehetünk arról az eredményről, amely a kritikai filozófiából a *megismerés* természetére nézve adódott és a kor előítéleteinek, azaz általános előföltevéseinek egyikévé emelkedett.

Minden dualisztikus rendszernek, de különösen a kantinak alaphibája elárulja magát azzal a következetlenséggel, hogy *egyesíti* azt, amit egy pillanattal előbb önállónak, tehát *nem-egyesíthetőnek*, jelentett ki. Ahogyan az imént kijelentették, hogy az egyesített az igaz, úgy mindjárt ellenkezőleg azt jelentik ki igaznak, hogy a *két mozzanatnak*, amelytől az egyesítettségben mint igazságában megtagadták a magában való fennállást, csak elválasztottságában van igazsága és valósága. Az ilyen bölcselkedésben hiányzik az az egyszerű tudat, hogy már ezzel az ide-odalengéssel ez egyes meghatározások mindegyikét ki nem elégítőnek jelentjük ki, s a hiba abban van, hogy egyszerűen lehetetlenség két gondolatot — s forma szerint csak *kettő* van — összehozni. Ennélfogva a legnagyobb következetlenség egyrészt megengedni, hogy az értelem csak jelenségeket ismer meg, s másrészt ezt a megismerést mint *valami abszolútat* állítani, mondván: a megismerés nem *tud* továbbjutni, ez a *természetes*, abszolút *korlátja* az emberi tudásnak. A természeti dolgok korlátoltak s csak természeti dolgok annyiban, hogy *nem tudnak semmit* általános *korlátjukról*, hogy meghatározottságuk csak *számunkra* korlát, nem *az ő számukra. Korlátnak*, hiánynak csak akkor tudunk, sőt érzünk valamit, ha egyúttal *túl* is vagyunk rajta. Az élő dolgok előjoga az élettelenekkel szemben a fájdalom; még amazok számára is egy *egyedi* meghatározottság egy *negatívum* érzetévé lesz, mert mint élőkben bennük van

az életérzés *általánossága*, amely *túlvan* az egyedin, önmaguk negatívumában még fenntartják magukat, s ezt az *ellentmondást* magukban létezőnek érzik. Ez az ellentmondás csak azért van meg bennük, mert mind a kettő az *egy* alanyban van, életérzésük általánossága és a vele szemben negatív egyediség. Ugyanígy a megismerés korlátja, hiánya csak azért van *mint* korlát és hiány meghatározva, mert *összehasonlítjuk* az általánosnak, egy egésznek és befejezettnek *meglévő* eszméjével. Ennélfogva csupán tudattalanság be nem látni, hogy éppen az, hogy valamit mint végest vagy korlátoltat jelölünk meg, magában foglalja a végtelen, korlátlan *valóságos jelenlétének* bizonyítékát, hogy határról csak azért tudhatunk, mert a határtalan *innen* van a tudatban.

A megismerés amaz eredményéről még *azt a további megjegyzést* tehetjük, hogy a kanti filozófiának a tudományok tárgyalására nem lehetett semmi hatása. *A közönséges megismerés kategóriáit* és *módszerét egészen érintetlenül hagyja.* Ha korabeli tudományos munkákban olykor azt látjuk, hogy a kanti filozófia tételeivel kezdődnek, az értekezés folytatásából kitűnik, hogy ama tételek csak felesleges dísz voltak s ugyanaz az empírikus tartalom jelentkezett volna akkor is, ha azt az első egynéhány lapot elhagyják.*

Ami a kanti filozófia közelebbi összevetését illeti a *metafizikáskodó empirizmussal*, az *elfogulatlan* empirizmus ugyan az érzéki észrevevéshez tartja magát, de éppúgy megenged egy szellemi valóságot is, egy érzékfeletti világot, bármilyen is a *tartalma*, akár a gondolatból, a képzeletből stb. származik. *Formája* szerint e tartalom hitelesítése, ahogy a tapasztalati tudás egyéb tartalmáé a külső észrevevés tekintélyében, szellemi tekintélyben van. De a *reflektáló* és a *következetességet* a maga elvének valló *empirizmus* küzd a végső, legfőbb tartalomnak ilyen dualizmusa ellen s tagadja a gondolkodó principium és egy benne kifejlődő szellemi világ önállóságát. A *materializmus, naturalizmus következetes* rendszere az empirizmusnak. — A kanti filozófia ezzel az empirizmussal szembeállítja a gondolkodás és a szabadság elvét s az első empirizmushoz csatlakozik, a nélkül, hogy a legcsekélyebb mértékben is kilépne annak általános elvé-

* Még «*Herrmann metrikai* kézikönyve» is a kanti filozófiából vett paragrafusokkal kezdődik; sőt a 8. §-ban azt a következtetést vonja le, hogy a ritmus törvényének 1. objektív, 2. formális, 3. *a priori meghatározott* törvénynek kell lennie. Vessük most össze e követelményekkel s az okság és kölcsönhatás odébb következő elveivel magát a versmértékről szóló értekezést; ama formális elveknek a legcsekélyebb befolyásuk sincs reá.

ből. Dualizmusának egyik oldala az észrevevés és a róla gondolkodó értelem világa marad. Ezt a világot *jelenségek* világának mondja ugyan. Ez azonban puszta cím, csak formális meghatározás, mert forrás, tartalom és szemlélésmód egészen ugyanazok maradnak. A másik oldal ellenben az önmagát megragadó gondolkodás önállósága, a szabadság elve, amely közös benne az előbbi, közönséges metafizikával, de minden tartalma kiürült s nem képes új tartalomra szert tenni. Ez a gondolkodás, amelynek itt *ész* a neve, mivel minden meghatározástól meg van fosztva, elveszti minden *tekintélyét*. A kanti filozófia legfőbb hatása az volt, hogy felébresztette tudatát ennek az abszolút bensőségnek, amely, noha elvontsága miatt magától semmivé nem fejlődhetik és semmiféle meghatározást, sem ismereteket, sem erkölcsi törvényeket nem tud létrehozni, mégis teljességgel vonakodik attól, hogy magában érvényesülni engedjen, vagy érvényesnek elfogadjon valamit, ami a *külsőlegesség* jellegét viseli magán. *Az ész függetlenségének*, magában való abszolút önállóságának elvét ezentúl a filozófia általános elvének, a kor egyik előítéletének kell tekinteni.

1. függelék. A kritikai filozófiának nagy negatív érdeme, hogy érvényre juttatta azt a meggyőződést, hogy az értelem meghatározásai a végességre vonatkoznak s az azon belül mozgó megismerés nem jut el az igazsághoz. De a filozófia egyoldalúsága abban van, hogy amaz értelmi meghatározások végességét abból származtatja, hogy pusztán szubjektív gondolkodásunkra tartoznak, amelynek számára a magánvaló dolog abszolút evilágon-túli marad. Valójában azonban az értelmi meghatározások végessége nem szubjektivitásukban van, hanem azok magukban végesek s végességüket őrajtuk kell felmutatni. Kant szerint ellenben az, amit gondolunk, azért hamis, mert *mi* gondoljuk. — E filozófia további hiányának tekinthetjük, hogy a gondolkodásnak csak történeti leírását s a tudat mozzanatainak csak felsorolását adja. Ez a felsorolás a fődologban mindenesetre helyes ugyan, de az így empirikusan megragadottnak szükségszerűségéről itt nincs szó. A tudat különböző lépcsőfokairól szóló reflexiók eredményekép kimondja azután, hogy annak tartalma, amiről tudunk, csak jelenség. Ezt az eredményt helyeselni kell annyiban, hogy a véges gondolkodásnak csakugyan egyedül jelenségekkel van dolga. Csakhogy a jelenség e lépcsőfoka még nem minden, hanem van még egy magasabb tartomány ; ez azonban a kanti filozófia számára megközelíthetetlen evilágon-túli marad.

2. függelék. A kanti filozófia csak formálisan állítja föl azt az elvet, hogy a gondolkodás önmagából határozza meg magát, azonban *hogyan* és *mennyiben* történik a gondolkodásnak ez az önmeghatározása, azt Kant még nem mutatta ki. *Fichte* ellenben felismerte ezt a hiányt, s a kategóriák dedukcióját követelve, egyúttal kísérletet is tett ilyennek szolgáltatására. A fichtei filozófia az ént veszi a filozófiai fejlődés kiindulópontjául s a kategóriák az én tevékenysége eredményéül kell hogy adódjanak. Ámde igazában az én itt nem mint szabad, spontán tevékenység jelenik meg, mert a filozófus szerint csak külső lökés gerjeszti föl ; e lökés ellen reagál azután az én s csak a reakció révén jut önmagának tudatára. — A lökés természete e mellett meg nem ismert külső marad s az én mindíg függő valami, amellyel más valami áll szemben. Így tehát Fichte is megáll a kanti filozófia eredményénél, hogy csak a véges ismerhető meg, a végtelen ellenben túlmegy a gondolkodáson. Amit Kant magánvalónak nevez, az Fichténél a kívülről jövő lökés, ez az absztraktuma annak, ami más, mint az én, aminek nincs más meghatározása, mint a negatívumé vagy a nem-éné általában. Az ént viszonyban állónak tekinti a nem-énnel, csak ez gerjeszti önmeghatározásának tevékenységét, mégpedig olyképpen, hogy az én csak a lökéstől való szabadulásra irányuló tevékenység, a nélkül azonban, hogy az igazi szabadulásra kerülne sor, mert hiszen a lökés megszüntével az én maga is, amelynek léte csak a tevékenysége, megszűnnék létezni. Az a tartalom továbbá, amelyet az én tevékenysége létrehoz, nem más, mint a tapasztalat közönséges tartalma, csak azzal a hozzátevéssel, hogy ez a tartalom csak jelenség.

C.

A gondolat harmadik álláspontja az objektivitáshoz.

A közvetlen tudás.

61. §.

A kritikai filozófia fölfogása szerint a gondolkodás *szubjektív, végső* leküzdhetetlen meghatározása pedig az *elvont általánosság*, a formális azonosság ; a gondolkodást így szembehelyezik az igazsággal mint magában konkrét általánossággal. A gondolkodásnak ebben a legmagasabbrendű meghatározásában, az észben, a kategóriák nem jönnek tekintetbe. — Az ellentétes álláspont a gondolkodást csak a *különös* tevékenységeként fogja föl s ily módon ugyancsak képtelennek nyilvánítja az igazság megragadására.

62. §.

A gondolkodásnak mint a különös tevékenységének terméke és tartalma egyedül a *kategóriák*. Ezek, ahogy az értelem *megrögzíti* őket, *korlátolt* meghatározások, a *feltételezettnek, függőnek, közvetítettnek* formái. A reá korlátozódó gondolkodás számára a végtelen, az igaz, nincsen ; nem talál átmenetet hozzá (Isten létének bizonyítékai ellen). Ezeket a gondolati meghatározásokat *fogalmaknak* is nevezik ; s egy tárgyat *megérteni* ennyiben nem egyéb, mint hogy egy *feltételezettnek* és *közvetítettnek* formájában ragadjuk meg, ha pedig az igaz, végtelen, feltétlen a tárgy, ezt feltételezetté és közvetítetté alakítjuk át, s ilyképpen az igazat, a helyett, hogy gondolkodva megragadnók, épp nem-igazzá változtatjuk.

Ez az egyetlen és egyszerű polémiája annak az álláspontnak, amely szerint csak közvetlen tudás van Istenről és az igaz-

ról. Régebben a mindenfajta úgynevezett antropopátikus képzetet, mint végest és ennélfogva a végtelenhez méltatlant, eltávolították Istentől s ő ezáltal már meglehetősen üres lénnyé lett. De a gondolati meghatározásokat általában nem foglalták még bele az antropopátikusba ; ellenkezőleg azt tartották, hogy a gondolkodás az abszolútum képzeteiről lehántja a végességet — minden koroknak fent említett előítélete szerint, hogy csak a gondolkodás által jutunk az igazsághoz. Most végül a gondolati meghatározásokat is általában antropopátizmusnak nyilvánították, a gondolkodást pedig annak a tevékenységnek, amely *csak végesít.* — A Spinozáról írt Levelek VII. mellékletében fejtette ki *Jacobi* a leghatározottabban ezt a polémiát, amelyet különben magából Spinoza filozófiájából merített s a megismerés elleni harcában általában alkalmazott. Ez a polémia a megismerést csak mint a végesnek megismerését fogja föl, mint a gondolkodó továbbhaladást *sorokon* át *feltételezettől feltételezetthez,* amelyekben minden, ami feltétel, maga is újra csak feltételezett — *feltételezett feltételeken* át. Magyarázni és megérteni e szerint annyi, mint valamit egy *más* által *közvetítettként* felmutatni ; így minden tartalom csak *különös, függő* és *véges;* a végtelen, igaz, Isten kívül van az ilyen összefüggés mechanizmusán, amelyre a megismerés korlátozódik. — Fontos, hogy míg a kanti filozófia a kategóriák végességét főleg csak *szubjektivitásuk* formális meghatározására alapította, ebben a polémiában a kategóriák meghatározottságuk szempontjából jönnek szóba, s a kategóriát mint olyat ismerik föl végesnek. — Jacobi különösen a természetre vonatkozó tudományok *(sciences exactes)* fényes sikereit a természeti erők és törvények megismerésében tartotta szem előtt. Immanens módon persze a végesnek e talaján a végtelen nem található ; mint ahogy *Lalande*[40] mondotta, hogy átkutatta az egész eget, de Istent nem találta meg (v. ö. a megjegyzést a 60. §-hoz). Végső eredményként adódott ezen a talajon az *általános* mint a külső végesnek *meghatározatlan* aggregátuma, az *anyag;* s Jacobi joggal nem látott más kiutat a *közvetítésekben* való puszta továbbhaladás útján.

63. §.

Egyúttal azt állítják, hogy az *igazság* a *szellem számára van,* olyannyira, hogy egyedül az *ész* által áll fenn az ember, s hogy az ész a *tudás Istenről.* Mivel azonban a közvetett tudás állítólag csak véges tartalomra szorítkozik, azért az ész *közvetlen tudás, hit.*

Tudás, hit, gondolkodás, szemlélet azok a kategóriák ezen az álláspontón, amelyeket, mivel *ismerteknek feltételezik* őket, nagyon is gyakran puszta lélektani képzetek és megkülönböztetések szerint önkényesen használnak; hogy természetük és fogalmuk micsoda, pedig egyedül ezen múlik a dolog, azt nem kutatják. Így a *tudást* igen közönségesen a *hittel* ellenkezőnek találják, holott ugyanakkor a hitet mint közvetlen tudást határozzák meg, tehát ugyancsak tudásnak ismerik el. Bizonyára tapasztalati tény az is, hogy amit hiszünk, tudatunkban van, tehát legalább is *tudunk róla;* valamint az is, hogy amit hiszünk, mint valami *bizonyos* van a tudatban, tehát tudjuk. — Továbbá főleg a *gondolkodást* így szembehelyezik a közvetlen tudással és hittel s különösen a szemlélettel. Ha a szemléletet mint *intellektuálist* határozzák meg, ez csakis *gondolkodó* szemléletet jelenthet, hacsak nem akarunk intellektuálison itt, ahol Isten a tárgy, esetleg fantáziaképzeteket és képeket is érteni. A bölcselkedésnek ezen a nyelvén hitet mondanak az *érzéki* jelen közönséges dolgaira való vonatkozásban is. *Hisszük,* mondja Jacobi, hogy *testünk* van, hiszünk az *érzéki dolgok létezésében.* Ámde ha az igazban és örökkévalóban való hitről van szó, arról, hogy Isten a közvetlen tudásban, *szemléletben* kinyilatkoztatottan adva van, ezek nem érzéki dolgok, hanem *egy magában általános tartalom,* tárgyak csupán a *gondolkodó* szellem számára. Akkor is, amikor az *egyediséget* mint ént, mint a *személyiséget* nézzük, amennyiben nem *tapasztalati* ént, egy *különös* személyiséget értünk rajta, főleg amikor Isten személyisége van a tudat előtt, *tiszta,* vagyis az *önmagában általános* személyiségről van szó; ez pedig gondolat és csak a gondolkodásra tartozik. — A tiszta *szemlélet* továbbá egészen ugyanaz, mint a tiszta gondolkodás. Szemlélet, hit mindenekelőtt azokat a határozott képzeteket fejezik ki, amelyeket ezekkel a szavakkal a közönséges tudatban összekapcsolunk; így persze különböznek a gondolkodástól s ez a különbség körülbelül mindenki számára érthető. Most azonban arról van szó, hogy a hitet és szemléletet is magasabb értelemben, mint Istenben való hitet, mint Istennek intellektuális szemléletét vegyük, azaz, hogy épp attól vonatkozzunk el, amiben szemlélet és hit különböznek a gondolkodástól. Nem lehet megmondani, hogy hit és szemlélet, ebbe a magasabb régióba helyezve, különböznek-e még a gondolkodástól. Az emberek azt hiszik, hogy az ilyen üressé lett különbségekkel valami nagyon fontosat mondtak és állítottak, s tagadásba vettek oly meghatározásokat, amelyek azonosak

az állítottakkal. — A *hit* kifejezésnek azonban megvan az a különös előnye, hogy a *keresztény-vallásos* hitre emlékeztet, látszólag ezt magában foglalja, sőt könnyen azonos vele, úgyhogy ez a hivő bölcselkedés lényegileg a jámborság és keresztény jámborság színében jelenik meg, e jámborság alapján pedig megengedi magának, hogy annál követelődzőbben s annál nagyobb tekintéllyel tegye meg tetszésszerinti kijelentéseit. Azonban ne engedjük magunkat megtéveszteni a látszattól arra nézve, ami a szavak puszta egyformasága révén belopódzhat s vegyük jól szemügyre a különbséget. A keresztény hit magában foglalja az egyház tekintélyét, ama bölcselkedő álláspont hite azonban inkább csak a maga szubjektív kinyilatkoztatásának tekintélye. Ama keresztény hit továbbá objektív, magában gazdag tartalom, a tanítás és a megismerés rendszere ; ennek a hitnek tartalma ellenben oly határozatlan magában, hogy ama tartalmat talán szintén megengedi ugyan, de éppúgy magában foglalja azt a hitet is, hogy a Dalai láma, a bika, a majom stb. isten, s hogy a maga szempontjából az *istenre általában*, a *legfőbb lényre* szorítkozik. A hit még abban az állítólagos filozófiai értelemben is nem egyéb, mint a közvetlen tudás száraz *absztraktuma*, egy egészen formális meghatározás, amely nem cserélhető fel, sem a hivő szív és a benne lakozó Szentlélek tekintetében, sem a tartalmas tanítás tekintetében, a keresztény hit szellemi gazdagságával, sem pedig nem vehető ennek a gazdagságnak.

Egyébként azzal, aminek itt hit és közvetlen tudás a neve, egészen azonos az, amit különben sugallatnak, a szív kinyilatkoztatásának, a természettől az emberbe ültetett tartalomnak, azután meg különösen józan emberi értelemnek, *common sense*-nek, általános érzéknek neveztek. Mindezeknek a formáknak egyformán elvük egy tartalomnak, egy ténynek a tudatban való közvetlensége.

64. §.

Amit ez a közvetlen tudás tud, az, hogy a végtelen, örökkévaló, Isten, aki *képzetünkben* van, *van* is, — hogy a tudatban ezzel a *képzettel* közvetlenül és elválaszthatatlanul *létének* bizonyossága van összekapcsolva.

A filozófiának legkevésbbé juthat eszébe, hogy a közvetlen tudás e tételeinek ellent akarjon mondani ; sőt szerencsét kívánhatna magának, hogy ezek az *ő* régi tételei, amelyek,

mi több, egész általános tartalmát fejezik ki, ilyen, persze nem-filozófiai módon bizonyos mértékben szintén a kor általános előítéleteivé lettek. Inkább csak azon csodálkozhatunk, hogy azt lehetett hinni, hogy a filozófiával ellenkeznének az ilyen tételek, mint: amit igaznak tartunk, a szellemben bennlakozó (63. §), a szellem számára van igazság (u. o.). Formai tekintetben különösen az a tétel érdekes, hogy Isten *gondolatával léte*, e gondolat *szubjektivitásával* az *objektivitás* közvetlenül és elválaszthatatlanul össze van kapcsolva. Sőt a közvetlen tudás filozófiája odáig megy absztrakciójában, hogy nemcsak Isten gondolatával egyedül, hanem a szemléletben is *testem* és a *külső* dolgok *képzetével* éppoly elválaszthatatlanul *létezésük* meghatározása kapcsolatos. — Ha a filozófia azon van, hogy az ilyen egységet bebizonyítsa, vagyis megmutassa, hogy a gondolat vagy a szubjektivitás természetében van elválaszthatatlansága a léttől vagy az objektivitástól, akkor, bármilyenek is az ilyen bizonyítékok, a filozófiának mindenesetre egészen meg kell elégednie azzal, hogy állítják és kimutatják, hogy tételei a *tudat tényei* is, ennélfogva egyeznek a *tapasztalattal*. — A különbség a közvetlen tudás állítása és a filozófia között egyedül abban van, hogy a közvetlen tudás *kizárólagos* helyzetet követel magának, vagyis abban, hogy szembehelyezkedik a filozófiával. — De ama tételt is, amely körül, ahogy mondani lehet, az új filozófia egész érdeke forog, a közvetlenség módján fejezte ki megalapítója: *Cogito, ergo sum.** A következtetés természetéről aligha kell sokkal többet tudnunk, mint azt, hogy egy következtetésben *ergo* fordul elő, s akkor ama tételt következtetésnek nézzük; hol volna a *medius terminus?* pedig hát ez lényegesebben hozzátartozik a következtetéshez, mint az *ergo* szó. Ha azonban, a név igazolására, ama kapcsolatot *Descartes*nál *közvetlen* következtetésnek akarjuk nevezni, ez a fölösleges forma nem egyéb, mint *különböző* meghatározásoknak *semmi által nem közvetített kapcsolata*. Akkor azonban a létnek képzeteinkkel való kapcsolata, amelyet a közvetlen tudás tétele fejez ki, nem többé és nem kevésbbé következtetés. — *Hotho*[41] úr értekezéséből a *cartesiusi* filozófiáról, amely 1826-ban jelent meg, veszem azokat az idézeteket, amelyekben *Descartes*[42] maga is kifejezetten nyilatkozik arról, hogy ez a tétel: *cogito, ergo sum*, nem következtetés; a helyek: *Respons. ad II. Object. De Methodo IV. Ep. I. 118.* Az első

* Gondolkodom, tehát vagyok. *(A fordító.)*

helyről a közelebbi kifejezéseket idézem: Descartes mindenekelőtt azt mondja: hogy gondolkodó lények vagyunk, ez *prima quaedam notio quae ex nullo syllogismo concluditur*,* s így folytatja: *neque cum quis dicit: ego cogito, ergo sum sive existo, existentiam ex cogitatione per syllogismum deducit.*** Mivel Descartes tudja, mi szükséges egy következtetéshez, hozzáteszi, ha ama tételnél következtetéssel való levezetésről volna szó, hozzátartoznék ez a főtétel: „*illud omne, quod cogitat, est sive existit****." Ez az utóbbi tétel azonban szerinte olyan, amelyet csak amaz első tételből vezetünk le.

Descartes kifejezései az énnek mint gondolkodónak a léttől való elválaszthatatlanságára vonatkozó tételről, hogy a tudat *egyszerű szemlélete* tartalmazza és adja meg ezt az összefüggést, hogy ez az összefüggés teljességgel valami első, elv, a legbizonyosabb és legevidensebb, úgyhogy semmiféle szkepticizmus nem képzelhető oly mértéktelennek, hogy azt meg ne engedje — mindezek oly beszédesek és határozottak, hogy Jacobi és mások modern tételei erről a közvetlen kapcsolatról csak fölösleges ismétléseknek tekinthetők.

65. §.

Ez az álláspont nem elégszik meg annak kimutatásával, hogy a *közvetett tudás, elszigetelten* véve, elégtelen az igazsághoz, hanem sajátossága abban van, hogy a *közvetlen* tudásnak csak *elszigetelten* véve, a közvetítés *kizárásával*, tartalma az igazság. Az ilyen kizárásokban a nevezett álláspont megnyilvánul mindjárt mint visszaesés a metafizikai értelembe, az értelem *vagylagosságába*, ezzel valójában még a külsőleges közvetítés viszonyába is, amely azon nyugszik, hogy ragaszkodunk a végeshez, vagyis egyoldalú meghatározásokhoz, amelyeken ama nézet tévesen magát túltettnek gondolja. De ne fejtegessük tovább ezt a pontot; a kizárólagosan közvetlen tudást csak *tényképen* állítják s itt a bevezetésben csak e külsőleges reflexió szerint kell venni. Magában véve a közvetlenség és közvetítés ellentétének logikai tartalma

* «elsődleges fogalom, amelyhez nem szillogizmus útján jutunk». *(A fordító.)*

** «ha pedig valaki azt mondja: gondolkodom, tehát vagyok, vagyis létezem, *a lé.ezést a gondolkodásból nem szillogizmussal* vezeti le». *(A fordító.)*

*** «mindaz, ami gondolkodik, van, vagyis létezik». *(A fordító.)*

a lényeges. De amaz álláspont elutasítja a dolog természetének, vagyis a fogalomnak vizsgálatát, mert az ilyen vizsgálat közvetítésre, sőt megismerésre vezet. Az igazi vizsgálatnak, a logikumének, magán a tudományon belül van a helye.

A *Logikának* egész második része, a *lényeg* tana, a közvetlenség és a közvetítés lényeges, magát tételező egységének tárgyalása.

66. §.

Megállunk tehát annál, hogy a közvetlen tudást mint *tényt* kell venni. Ezzel azonban a vizsgálódás a *tapasztalat* területére, egy *lélektani* jelenségre irányul. — Ebben a tekintetben meg kell említeni mint a legközönségesebb tapasztalatok egyikét, hogy olyan igazságok, amelyekről nagyon jól tudjuk, hogy a legbonyolultabb és legnagyobb mértékben közvetített vizsgálódások eredményei, annak, akinek az ilyen ismeret megszokottá vált, *közvetlenül* jelentkeznek tudatában. A matematikusnak, mint mindenkinek, aki otthonos egy tudományban, közvetlenül jelenvalók az olyan megoldások, amelyekhez igen bonyolult elemzés vezetett. Minden művelt embernek egész sor általános szempontja és alapelve közvetlenül jelen van tudásában, amelyek csak sokszoros elmélkedés és hosszú élettapasztalat eredményei. Az a jártasság, amelyre a tudás valamilyen fajtájában, művészetben, technikai ügyességben is, szert tettünk, épp abban van, hogy az ilyen ismeretek, tevékenységfajták, adódó esetben *közvetlenül* vannak meg tudatunkban, sőt kifelé irányuló tevékenységben és tagjainkban is. — Mindezekben az esetekben a tudás közvetlensége nemcsak nem zárja ki közvetítését, hanem ezek annyira össze vannak kapcsolva, hogy a közvetlen tudás épp terméke és eredménye a közvetett tudásnak.

Éppoly triviális belátás a közvetlen *létezésnek* ennek közvetítésével való kapcsolata; csirák, szülők közvetlen, kezdő exisztenciát jelentenek a gyermekekre stb. mint nemzettekre való vonatkozásban. De a csirák, szülők, bármennyire *közvetlenek* mint létezők általában, ugyancsak nemzettek, a gyermekek stb. pedig, noha létezésük közvetített, mégis közvetlenek, mert *vannak*. Hogy én Berlinben *vagyok*, ez az én *közvetlen* jelenvalóságom *közvetítve* van amaz utazás által, amelyet idefelé tettem stb.

67. §.

Ami azonban az *Istenről, a jogosról*, az *erkölcsösről* való *közvetlen tudást* illeti, — s idetartoznak az egyéb meghatározások is ösztönről, belénk ültetett, velünk született eszmékről, általános érzékről, természetes észről stb. — bármily formát adunk is ennek az eredetiségnek, az általános tapasztalat az, hogy a bennefoglalt tartalom tudatossá tételéhez lényegileg *nevelésre*, fejlődésre van szükség (a *platoni emlékezéshez* is) ; — (a keresztelés, noha szentség, a keresztény nevelés további kötelezettségét is tartalmazza) azaz hogy vallás, erkölcsiség, bármennyire *hitet*, *közvetlen* tudást jelentenek is, teljességgel ama *közvetítéstől* függnek, amelynek fejlődés, nevelés, képzés a neve.

A *velünkszületett* eszmék állításában és az ellene való állásfoglalásban a kizáró meghatározások hasonló ellentéte volt uralkodó, mint az itt tárgyalt, t. i. az ellentét, ahogy kifejezhetjük, bizonyos általános meghatározásoknak a *lélekkel* való lényeges *közvetlen* kapcsolata és egy másik kapcsolat között, amely külsőleges módon történik s *adott* tárgyak és képzetek által van közvetítve. Azzal az állítással szemben, hogy vannak *velünkszületett eszmék*, azt a tapasztalati ellenvetést tették, hogy akkor ezeknek az eszméknek valamennyi emberben meg kellene lenniök, pl. kellene, hogy az ellentmondás *tétele* a tudatukban legyen, hogy tudják ezt a tételt, mint amelyet más hasonlókkal együtt a velünkszületett eszmék közé számítottak. Azt lehet mondani, hogy ez az ellenvetés félreértésen alapszik, mert ha a szóbanforgó meghatározások velünkszületettek is, azért nem kell, hogy eszmék *formájában*, mint tudatos képzetek legyenek meg bennünk. De a közvetlen tudással szemben ez az ellenvetés egészen találó, mert az kifejezetten azt állítja, hogy meghatározásai a tudatban vannak. — Ha a közvetlen tudás álláspontja esetleg megengedi, hogy különösen a vallásos hitnek *szüksége van* fejlődésre s keresztény vagyis vallásos nevelésre, akkor szeszélyre vall, ha a hitről beszélve, megint nem akarnak tudni erről, vagy pedig gondolattalanságot árul el, ha nem tudják, hogy egy nevelés szükségességének megengedésével éppen a közvetítés lényegességét mondják ki.

Függelék. Ha a platoni filozófia azt tanítja, hogy *emlékszünk* az eszmékre, ennek az az értelme, hogy az eszmék magánvalóságuk szerint az emberben vannak s nem (ahogy a szofisták állították), mint az embertől idegen valami kívülről jutnak el hozzá.

A megismerésnek *emlékezésként* való ez a felfogása azonban nem zárja ki annak fejlődését, ami magánvalósága szerint van meg az emberben, s ez a fejlődés nem más, mint közvetítés. Ugyanígy áll a dolog a Descartes-nál és a skót filozófusoknál előforduló *velünkszületett eszmékkel;* ezeket szintén úgy kell tekinteni, hogy előbb csak mint *magánvalóság* s képesség módjára vannak meg az emberben.

68. §.

Az idézett tapasztalatokban arra történik hivatkozás, ami a közvetlen tudással *kapcsolatosnak* mutatkozik. Ha ezt a kapcsolatot talán csak *külsőleges* empirikus összefüggésnek vesszük, akkor maga az empirikus szemlélet számára lényegesnek és elválaszthatatlannak bizonyul, mert állandó. De továbbá, ha a tapasztalat szerint ezt a közvetlen tudást önmagában veszik, amennyiben tudás Istenről és az isteniről, akkor az ilyen tudatot általában úgy írják le, hogy *fölemelkedés* az érzéki, véges fölé, valamint a természetes szív közvetlen vágyai és hajlamai fölé — oly fölemelkedés, amely az Istenben és isteniben való hitbe megy át és benne végződik, úgyhogy ez a hit közvetlen tudás és igaznaktartás, de mindamellett a közvetítésnek amaz útja az előföltevése és föltétele.

Megjegyeztük már, hogy Isten létezésének úgynevezett bizonyítékai, amelyek a véges létből indulnak ki, ezt a fölemelkedést fejezik ki, s nem egy mesterkedő reflexió kitalálásai, hanem a szellemnek saját, szükségszerű közvetítései, ha ama bizonyítékok közönséges formájában nem találják is meg teljes és helyes kifejezésüket.

69. §.

A 64. §-ban jelzett átmenet a szubjektív eszméről a létre a főérdek a közvetlen tudás álláspontja számára, s azt állítják róla, hogy lényegileg eredeti, közvetítés nélküli összefüggés. Egészen figyelmen kívül hagyva minden empirikusnak látszó kapcsolatot, épp ez a középpont *önmagában* mutatja a közvetítést, mégpedig igaz meghatározásában, nem mint egy külsővel és külső által való közvetítést, hanem mint olyast, ami magát önmagában foglalja.

70. §.

Ez az álláspont ugyanis azt állítja, hogy sem az *eszme* mint pusztán *szubjektív* gondolat, sem pusztán egy *lét* magában nem az igazság; a csak magában való lét, olyan lét, amely nem az eszméé, a világnak érzéki, véges léte. Ezzel tehát közvetlenül azt állítják, hogy az eszme csak a lét *révén*, s megfordítva, a lét csak az eszme *révén az igaz*. A közvetlen tudás tétele joggal nem akarja a meghatározatlan üres közvetlenséget, az elvont létet vagy tiszta egységet önmagában, hanem az *eszme* egységét a léttel. Gondolattalanság azonban nem látni, hogy *különböző* meghatározások egysége nem tisztán közvetlen, azaz egészen meghatározatlan és üres egység, hanem éppen az van benne tételezve, hogy a meghatározások egyikében csak a másiknak közvetítése révén van igazság — vagy ha úgy tetszik, mindegyik csak a másik által van az igazsággal közvetítve. — Hogy a közvetítés meghatározása magában ama közvetlenségben foglaltatik, azt ezzel *tényként* mutattuk fel, s vele szemben az *értelemnek*, a közvetlen tudás saját elvének megfelelően, nem lehet ellenvetése. Csak közönséges, elvont értelem veszi a közvetlenség és közvetítés meghatározásait, mindegyiket magában, abszolútnak, s azt hiszi, hogy ez a megkülönböztetés *szilárd* valami; így leküzdhetetlen nehézséget teremt magának, ha egyesíteni akarja őket — oly nehézséget, amely, mint megmutattuk, egyrészt nincs meg a tényben, másrészt eltűnik a spekulatív fogalomban.

71. §.

Ennek az álláspontnak egyoldalúsága oly meghatározásokkal és követelményekkel jár, amelyeknek fővonásaira az alapvetés kifejtése után még fel kell hívni a figyelmet. *Először is*, mivel nem a *tartalom természetét*, hanem a *tudat tényét* teszik meg az igazság kritériumának, azért a *szubjektív* tudás és az a *kijelentés*, hogy az *én* tudatomban bizonyos tartalmat találok, alapja annak, amit igaznak mondanak. Amit az *én* tudatomban találok, azt itt azzá fokozzák, hogy *minden* ember tudatában megtalálható, s magának a tudat *természetének* mondják.

Azelőtt Isten létezésének úgynevezett bizonyítékai között a *consensus gentium*-ot idézték, amelyre már Cicero is hivatkozik. A *consensus gentium* jelentős tekintély, s nagyon közeleső az átmenet arról, hogy egy tartalom *valamennyi* ember tudatában megtalálható, arra, hogy magához a tudat

természetéhez tartozik s benne szükségszerű. Az *általános* egyezésnek ebben a kategóriájában bennerejlett az a lényeges, a legműveletlenebb emberi érzékből sem hiányzó tudat, hogy az egyesnek tudata egyúttal valami *különös, esetleges*. Ha nem vizsgálják meg ennek a tudatnak természetét, azaz ha nem különítik el benne a különöst, esetlegest, mert egyedül e fáradságos gondolkodási művelettel található meg az, ami benne magán- és magáért-valósága szerint általános, akkor csak *valamennyi* ember egyezése egy tartalomra nézve okolhatja meg azt a tiszteletreméltó előítéletet, hogy ama tartalom magához a tudat természetéhez tartozik. A gondolkodásnak azt a szükségletét, hogy azt, ami *általánosan* létezőnek mutatkozik, *szükségszerűnek* tudja, a *consensus gentium* persze nem elégíti ki; de feltéve is, hogy a ténynek amaz általánossága kielégítő bizonyíték volna, ezt annál a tapasztalatnál fogva, hogy egyes egyéneknél és népeknél az Istenben való hit nem található meg, elvetették mint e hit bizonyítékát.* Nincs rövidebb és kényelmesebb dolog annál, hogy éppen csak *ki kell jelentenem*, hogy egy tartalom

* Hogy a tapasztalatban az ateizmust és az Istenben való hitet többé vagy kevésbbé elterjedve találjuk-e, azon múlik, megelégszünk-e egy isten meghatározásával *általában*, vagy határozottabb megismerését követeljük-e. Legalábbis sem a kínai és indiai stb. bálványokat, sem az afrikai fétiseket, sem a görög isteneket nem fogja a keresztény világ Istennek elismerni; aki tehát ilyen bálványokban hisz, nem hisz Istenben. Ha azonban úgy elmélkedünk, hogy az ilyen bálványhitben mégis bennerejlik *magánvalósága szerint* az istenhit *általában*, ahogyan a különös egyedben benne van a nem, akkor a bálványimádás is számít hitnek, nemcsak bálványhitnek, hanem istenhitnek. Megfordítva az athéniek azokkal a költőkkel és filozófusokkal, akik Zeust stb. csak felhőknek stb. tartották s talán csak egy *istent általában* vallottak, mint ateistákkal bántak. — Nem azon múlik a dolog, hogy egy tárgyban *magánvalósága szerint* mi foglaltatik, hanem azon, mi van *abból* a tudatban. Az embernek minden, még legközönségesebb érzéki szemlélete is, ha érvényesnek fogadjuk el e meghatározások fölcserélését, vallás volna, mert *magánvalósága szerint* csakugyan minden ilyen szemléletben, minden szellemiben, bennefoglaltatik az az elv, amely kifejtetten és megtisztultan vallássá fokozódik. Más dolog azonban, hogy az ember *képes* a vallásra (s ama *magánvalóság* a képességet és lehetőséget fejezi ki), s más, hogy *van* vallása. — Így újabb utazók (pl. *Ross* és *Parry* kapitányok) ismét találtak olyan népeket (eszkimókat), amelyeknek szerintük nincs semmi vallásuk, még olyan vallásféléjük sincsen, amilyet még az afrikai *varázslóknál* (Herodotos *goétáinál)* is találni vélünk. Másfelől egy angol, aki az elmúlt jubileumi év első hónapjait Rómában töltötte, azt mondja a mai *rómaiakról* szóló útirajzában, hogy a köznép vakbuzgó, azok azonban, akik olvasni és írni tudnak, mind ateisták. — Az ateizmus vádja egyébként újabb időkben bizonyára főleg azért lett ritkább, mert a vallásra vonatkozó tartalom és követelmény a legkisebb mértékre csökkent. (L. 73. §.)

van tudatomban igazságának bizonyosságával s ennélfogva ez a bizonyosság nem reám mint különös alanyra, hanem magára a szellem természetére tartozik.

72. §.

Abból, hogy a *közvetlen tudást* tartják az igazság kritériumának, *másodszor* az következik, hogy minden babonát és bálványimádást igazságnak nyilvánítanak s hogy az akaratnak legjogtalanabb és legerkölcstelenebb tartalma igazolást nyer. Az indus nem úgynevezett közvetlen tudás, okoskodások és következtetések alapján tartja a tehenet, a majmot vagy a brahmánt, a lámát istennek, hanem *hisz* bennük. A természetes vágyak és hajlamok azonban maguktól a tudatba helyezik érdekeiket, az erkölcstelen célok egészen közvetlenül találhatók meg benne; a jó vagy gonosz jellem az akarat *meghatározott létét* fejezi ki, amely az érdekekben és célokban tudatos, mégpedig a legközvetlenebbül tudatos.

73. §.

Végül a közvetlen tudás Istenről állítólag csak arra terjed ki, hogy *van* Isten, nem arra, hogy *micsoda;* mert az utóbbi ismeret volna és közvetett tudásra vezetne. Ezzel Isten mint a vallás tárgya kifejezetten az *Istenre általában*, a meghatározatlan érzékfelettire korlátozódik s a vallás, tartalmában, a legkisebb mértékre csökkent.

Ha igazán szükséges volna csak annyit elérni, hogy az a hit, hogy *van egy Isten*, még fenntartassék, vagy éppen, hogy ilyen hit létrejöjjön, akkor csak a kor szegénységén kellene csodálkozni, amely nyereségnek érzi a vallásos tudás legkisebb mértékét s odáig jutott, hogy templomában visszatért ahhoz az oltárhoz, amely rég megvolt *Athénben* s az *ismeretlen istennek* volt szentelve.

74. §.

Röviden még a *közvetlenség formájának* általános természetét kell jellemeznünk. Ugyanis ez a forma, mivel maga *egyoldalú*, tartalmát is egyoldalúvá és ezzel *végessé* teszi. Az *általánosnak* egy *absztrakció* egyoldalúságát adja, úgyhogy Isten a meghatározásnélküli lénnyé lesz; szellemnek azonban csak akkor nevezhetjük Istent, ha *magát* önmagában *magával közvetítőnek* tudjuk. Csak így *konkrét*, élő és szellem; a *tudás* Istenről mint szellemről éppen ezzel

közvetítést tartalmaz. — A *különösnek* a közvetlenség formája azt a meghatározást adja, hogy *van*, hogy *önmagára* vonatkozik. A különös azonban éppen az, hogy *másra* vonatkozik rajta kívül; ama forma a *végest* mint abszolútat tételezi. Mivel mint egészen elvont *minden tartalommal* szemben *közömbös* s éppen ezért minden tartalom iránt fogékony, azért bálványimádó és erkölcstelen tartalmat éppúgy szentesíthet, mint az ellenkezőt. Csak ez a belátás, hogy a tartalom nem önálló, hanem *más által közvetített*, fokozza azt le végességére és nem-igaz voltára. Az ilyen belátás, mivel a tartalom a közvetítést hozza magával, oly tudás, amely közvetítést tartalmaz. Igaznak csak akkor ismerünk el egy tartalmat, ha nem mással közvetített, nem véges, tehát magát közvetíti önmagával, s így egyben közvetítés és közvetlen vonatkozás önmagára. — Az az értelem, amely megszabadultnak véli magát a véges tudástól, a metafizika és a felvilágosodás *értelmi azonosságától*, maga közvetlenül újra ezt a *közvetlenséget*, vagyis az *elvont magára-való-vonatkozást*, az elvont azonosságot teszi meg az igazság elvévé és kritériumává. *Elvont gondolkodás* (a reflektáló metafizika formája) és *elvont szemlélet* (a közvetlen tudás formája) egy és ugyanaz.[43]

Függelék. Ha a közvetlenség formáját a közvetítés formájával ellentétesnek tekintjük, akkor az ennélfogva egyoldalú, ez az egyoldalúság pedig sajátja lesz minden tartalomnak, amelyet csak visszavezetnek erre a formára. A közvetlenség általában elvont *magára-való-vonatkozás* s így egyúttal elvont azonosság, elvont általánosság. Ha azután a magán- és magáért-való általánost csak a közvetlenség formájában veszik, akkor az csak az elvont általános, s Isten ebből az álláspontból nézve a teljességgel meghatározás-nélküli lény jelentését kapja. Ha azután még Istenről mint szellemről beszélnek, akkor ez csak üres szó, mert a szellem mint tudat és öntudat mindenesetre magának önmagától és egy mástól való megkülönböztetése s ezzel egyben közvetítés.

75. §.

A gondolkodásnak az igazsághoz elfoglalható ezt a harmadik álláspontját *megítélni* csak azon az egy módon lehetett, amelyet ez az álláspont közvetlenül önmagában megad és megenged. *Ténylegesen* hamisnak mutattuk ki tehát azt a felfogást, hogy *van* közvetlen tudás, olyan tudás, amelynek mással vagy önmagában magával ne volna közvetítése. Ugyancsak ténylegesen hamisnak bizonyult, hogy a gondolkodás *csakis más által közvetített* — véges és feltételezett — meghatározásokon halad tovább s hogy a közve-

títésben éppúgy ez a közvetítés meg nem szünteti magát. Az olyan megismerés *tényére* pedig, amely sem egyoldalúan a közvetlenségnek, sem egyoldalúan a közvetítésnek nem köszöni haladását, *példa* a *logika* maga és az *egész filozófia.*

76. §.

Ha a kiindulópontra, a fent úgynevezett *elfogulatlan* metafizikára vonatkozóan tekintjük a közvetlen tudás elvét, az összehasonlításból kitűnik, hogy ez az elv *visszatért* ahhoz a kezdethez, amellyel ez a metafizika az újabb korban megindult mint *cartesiusi* filozófia. Mind a kettő állítja:

1. A gondolkodó *gondolkodásának* és *létének* egyszerű szétválaszthatatlanságát — *Cogito ergo sum* egészen ugyanaz, hogy tudatomban az én léte, realitása, exisztenciája közvetlenül nyilatkozik meg nekem; (Cartesius egyúttal kifejezetten kijelenti Princ. phil. I. 9, hogy gondolkodáson a *tudatot* általában mint olyant érti) s hogy ama szétválaszthatatlanság a teljességgel *első* (nem közvetített, bebizonyított) és *legbizonyosabb* ismeret.

2. Éppúgy *Isten* képzetének és *létezésének* szétválaszthatatlanságát, úgyhogy ez a létezés bennefoglaltatik Isten képzetében, e képzet sohasincs a létezés meghatározása nélkül, ez a létezés tehát szükségszerű és örök.*

* Cart. Princ. phil. I. 15. *magis hoc (ens summe perfectum existere) credet, si attendat, nullius alterius rei ideam apud se inveniri, in qua eodem modo necessariam existentiam contineri animadvertat; intelliget, illam ideam exhibere veram et immutabilem naturam, quaeque non potest non existere, cum necessaria existentia in ea contineatur* — «ezt (hogy a legtökéletesebb lény létezik) még jobban *hiszi* majd, ha arra gondol, hogy nem találja magában semmiféle más dolognak oly képzetét, amelyben észrevehetné, hogy ugyanilyen módon tartalmazza a szükségszerű létet; megérti majd, hogy ama képzet igaz és változatlan természetű, *s lehetetlen, hogy ne létezzék, minthogy* a szükségszerű létezés *bennefoglaltatik*». Egy utána következő fordulat, amely közvetítésként és bizonyításként hangzik, ezt az első alapvetést nem érinti. — Spinozánál egészen ugyanaz, hogy Isten *lényege*, azaz elvont képzete, a létezést magában foglalja. Spinoza első definíciója a *causa sui*-ról szól s e szerint önmagának oka az, *cujus essentia involvit existentiam; sive id, cujus natura non potest concipi, nisi existens* — «aminek *lényege* magában foglalja a létezést; vagyis az, aminek *természete csak* mint létező *gondolható*;» — a fogalomnak a léttől való elválaszthatatlansága az alapmeghatározás és előföltevés. De melyik fogalom az, amelyet megillet ez a léttől való elválaszthatatlanság? Nem *véges* dolgoké, mert épp ezeknek a létezése *esetleges* és teremtett. — Hogy Spinozánál a 11. tételt: hogy Isten szükségszerűen létezik, bizonyítás

3. Ami az ugyancsak közvetlen tudatot a *külső* dolgok létezéséről illeti, ez nem egyéb, mint az *érzéki* tudat; hogy ilyen tudatunk van, a legelemibb ismeret; egyedüli érdekünk, hogy tudjuk: ez a közvetlen tudás a külsőleges dolgok *létéről* csalódás és tévedés, s az érzékiben mint olyanban nincs igazság, sőt e külsőleges dolgok *léte* esetleges, mulandó, *látszat* — lényegük szerint csak olyan exisztenciájuk van, amely elválasztható a fogalmuktól, lényegüktől.

77. §.

Különbözik azonban a két álláspont a következőkben:

1. A cartesiusi filozófia ezektől a be nem bizonyított és be nem bizonyíthatóknak tartott előföltevésektől *továbbmegy további*, belőlük fejlesztett megismeréshez s ezen a módon az új kor tudományait hívta életre. A modern álláspont ellenben ahhoz a magában fontos eredményhez jutott (62. §.), hogy az a megismerés, amely *véges* közvetítéseken halad tovább, csak végest ismer meg és nem tartalmaz igazságot; az Istenről való tudattól pedig azt kívánja, hogy álljon meg ama, teljesen elvont hitnél.*

2. A modern álláspont e mellett egyrészt nem változtat semmit a közönséges tudományos megismerésnek Cartesiustól bevezetett módszerén, s az empirikusnak és végesnek belőle fakadt tudományait egészen ugyanazon a módon viszi tovább. Másrészt azonban ez az álláspont elveti ezt a módszert és vele együtt, mivel másikat nem ismer, *valamennyi* módszert, amely végtelen tartalom megismerésére akar szolgálni. Ezért átengedi magát a képzelődések és kijelentések vad önkényének, erkölcsi elbizakodottságnak és érzelmi gőgnek, vagy mértéktelen latolgatásnak és okoskodásnak, amely filozófia és filozofémák ellen nyilatkozik a legélesebben. A filozófia ugyanis nem enged meg puszta kijelen-

követi, s éppígy a 20.-at is, hogy Isten létezése és lényege egy és ugyanaz — a bizonyítás fölösleges formalizmusa. Isten a szubsztancia (mégpedig az egyetlen), a szubsztancia pedig *causa sui, tehát* Isten szükségszerűen létezik — ez nem jelent mást, mint hogy Isten az, akinek fogalma és léte szétválaszthatatlan.

* *Anselmus* ezzel szemben azt mondja: *Negligentiae mihi videtur, si postquam confirmati sumus in fide, non studemus, quod credimus, intelligere.* — «*Hanyagságnak* tartom, ha, miután megerősödtünk a hitben, nem *törekszünk megérteni*, amit *hiszünk*.» *(Tractat. Cur Deus homo.)* — Anselmust e mellett a keresztény tanítás konkrét tartalma a megismerésnek egészen más nehéz feladata elé állítja, mint az, amit ama modern hit tartalmaz.

téseket, sem képzelődést, sem pedig az okoskodásnak tetszésszerinti ide-odalengését.

78. §.

A tartalom vagy tudás önálló közvetlenségének s vele szemben az éppoly önálló, de vele össze nem egyeztethető közvetítésnek *ellentétét* elsősorban azért kell félretenni, mert puszta *előföltevés* és tetszésszerinti *kijelentés*. Éppúgy el kell vetni, amikor belépünk a tudományba, minden más előföltevést vagy előítéletet, akár a képzetből, akár a gondolkodásból származnak; mert csak a tudomány feladata, hogy az efféle meghatározásokat mind megvizsgálja s azt, ami bennük és ellentéteikben rejlik, megismerje.

A *szkepticizmus*, mint a megismerés valamennyi formáján keresztülvitt negatív tudomány, olyan bevezetésnek kínálkozik, amely az ilyen előföltevések semmis voltát mutatná be. De ez az út nemcsak hogy nem volna örvendetes, hanem fölösleges is azért, mert a dialektikus maga is lényeges mozzanata az affirmatív tudománynak, ahogy mindjárt látni fogjuk. Egyébként a véges formákat is csak empirikusan és tudománytalan módon találhatná meg és adottaknak kellene vennie. Az ilyképen megvalósított szkepticizmus követelése azonos azzal, hogy a tudományt előzze meg a *kétkedés mindenben*, vagyis a teljes *előföltevésnélküliség* mindennel szemben. Ez a követelés tulajdonkép abban az elhatározásban, hogy *tisztán akarunk gondolkodni*, ama szabadság által valósult meg, amely elvonatkozik mindentől s tiszta absztrakcióját, a gondolkodás egyszerűségét, ragadja meg.

A logika közelebbi fogalma és felosztása.

79. §.

A *logikainak* a forma szempontjából három oldala van: α) az *elvont vagy értelmi*, β) *a dialektikus vagy negatívan-észszerű*, γ) *a spekulatív vagy pozitívan-észszerű*.

Ez a három oldal nem három *része* a logikának, hanem *mozzanatai minden logikus-reálisnak*, azaz minden fogalomnak, vagy minden igaznak általában. Lehet valamennyit az első mozzanat, az *értelmi* alá helyezni, s ezáltal elkülönítve egymástól megkülön-

böztetni, de így nem az igazság szerint tekintik őket. — Amit itt a logikainak meghatározásairól mondunk, valamint felosztása is, szintén csak előleges és történeti.

80. §.

α) A gondolkodás mint *értelem* megáll a szilárd meghatározottságnál s ennek másokkal szemben való különbözőségénél; az ilyen korlátolt elvontságot magában fennállónak és léttel bírónak veszi.

Függelék. Ha a gondolkodásról általában, vagy közelebbről a megértésről van szó, gyakran csupán az értelem tevékenységét szokták szem előtt tartani. A gondolkodás csakugyan mindenekelőtt értelmi gondolkodás, de ennél nem áll meg s a fogalom nem puszta értelmi meghatározás. — Az értelem tevékenysége általában abban van, hogy tartalmának az általánosság formáját adja, mégpedig az értelem tételezte általános: elvont általános, amelyet mint ilyet rögzítünk meg a különössel szemben, ezáltal azonban őt magát is újra mint különöst határozzuk meg. Mivel az értelem magatartása tárgyaihoz szétválasztó és elvonó, azért ellentéte a közvetlen szemléletnek és érzetnek, amelynek mint ilyennek mindíg konkréttal van dolga s nála megáll.

Az értelemnek és az érzetnek erre az ellentétére vonatkoznak azok az oly gyakran ismételt szemrehányások, amelyekkel a gondolkodást általában illetni szokták, s amelyek oda lyukadnak ki, hogy a gondolkodás kemény és egyoldalú, s következményeiben vészes és bomlasztó eredményekhez vezet. Az ilyen szemrehányásokra, ha tartalmuk tekintetében jogosak, azt lehet felelni, hogy nem a gondolkodást általában, s közelebbről nem az észszerű gondolkodást, hanem csak az értelmi gondolkodást illetik. A további azonban az, hogy mindenekelőtt a puszta értelmi gondolkodás jogát és érdemét is el kell ismerni; ez pedig általában abban van, hogy mind elméleti, mind gyakorlati területen csak az értelem segítségével jutunk el szilárdsághoz és meghatározottsághoz. Ami a megismerést illeti, ez azzal kezdődik, hogy az előttünk levő tárgyakat határozott különbségeik szerint fogjuk föl, így pl. a természet szemléletében megkülönböztetünk anyagokat, erőket, nemeket stb. és ebben az elszigeteltségükben rögzítjük meg őket. A gondolkodás itt mint értelem jár el, elve pedig az azonosság, az egyszerű vonatkozás önmagára. Ez az azonosság határozza meg a megismerésben a továbbhaladást az egyik meghatározástól a másikhoz. Így nevezetesen a matematikában a mennyiség az

a meghatározás, amelyen a többinek elhagyásával továbbhaladunk. Ennek megfelelően a geometriában idomokat hasonlítunk össze egymással, kiemelve azt, ami rajtuk azonos. A megismerés más területein is, így pl. a jogtudományban, elsősorban az azonosságon haladunk tovább. Ha itt az egyik meghatározásból egy másik meghatározásra következtetünk, ez a következtetés nem egyéb, mint továbbhaladás az azonosság elve szerint. — Ahogy elméletben, úgy gyakorlati téren sem lehetünk el értelem nélkül. A cselekvéshez lényegileg jellem szükséges s jellemes ember értelmes ember, aki mint ilyen határozott célokat tart szem előtt s ezeket szilárdsággal követi. Aki valami nagyot akar, az kell, mint Goethe mondja, hogy korlátozni tudja magát. Aki azonban mindent akar, az valójában semmit sem akar s nem viszi semmire. Igen sok érdekes dolog van a világban; spanyol költészet, kémia, politika, zene, mindez nagyon érdekes és senkitől nem lehet zokon venni, hogy érdeklődik irántuk. Hogy azonban az ember mint egyén egy határozott helyzetben valamit létrehozzon, valami határozotthoz kell magát tartania s nem szabad erejét sokfelé szétforgácsolnia. Ugyanígy minden foglalkozásban fontos, hogy értelemmel folytassák. Így pl. a bírónak a törvényhez kell magát tartania, ennek megfelelően kell ítéletét meghoznia, s nem tarthatja vissza ilyen meg olyan körülmény, nem fogadhat el mentségeket, a nélkül, hogy jobbra meg balra ne tekintene. — Az értelem továbbá általában a műveltség lényeges mozzanata. Művelt ember nem elégszik meg azzal, ami ködös és határozatlan, hanem szilárd meghatározottságukban ragadja meg a tárgyakat; a műveletlen ellenben bizonytalanul ingadozik ide-oda, s gyakran nagyon fáradságos az ilyen emberrel megértetni magunkat a szóban forgó dologra nézve s őt rábírni arra, hogy a határozott pontot, amelyről szó van, állandóan szem előtt tartsa.

Kifejtettük előbb, hogy a logikait általában nem lehet csupán szubjektív tevékenység értelmében, hanem mint a teljességgel általánost és ennélfogva egyúttal objektívat kell fölfogni; alkalmazható ez az értelemre, a logikainak erre az első formájára is. Az értelmet e szerint úgy kell tekinteni, mint ami megfelel annak, amit Isten *jóságának* neveznek, értvén rajta azt, hogy a véges dolgok *vannak*, hogy fennállásuk van. Így pl. a természetben Isten jósága felismerhető abban, hogy mind az állatok, mind a növények különböző osztályai és nemei el vannak látva mindazzal, amire önfenntartásukhoz és fejlődésükhöz szükségük van. Ugyanígy áll a dolog az emberekkel is, az egyénekkel és egész népekkel, akik ugyancsak azt, ami fennmaradásukhoz és fejlődésükhöz szükséges,

részint mint közvetlenül létezőt (mint pl. éghajlatot, a föld mineműségét és termékeit stb.) készen találják, részint mint képességet, tehetséget stb. magukban bírják. Íly módon felfogva, az értelem általában a tárgyi világ valamennyi területén mutatkozik, s egy tárgy tökéletességéhez lényegileg hozzátartozik, hogy benne az értelem elve jut jogához. Így pl. az állam tökéletlen, ha még nem történt meg benne a rendek és foglalkozások határozott megkülönböztetése s ha a fogalom szerint különböző politikai és hatósági funkciók még nem alakultak ki különös szervekké ugyanoly módon, ahogyan pl. a fejlett állati szervezetben az érzet, a mozgás, az emésztés stb. különböző funkciói. — Az eddigi fejtegetésből kitűnik továbbá, hogy a tevékenységnek még olyan területein és szféráiban is, amelyek a közönséges fölfogás szerint a legtávolabbesőknek látszanak az értelemtől, ennek mégsem szabad hiányoznia, s hogy amily mértékben hiányzik, ezt fogyatékosságnak kell tekinteni. Áll ez nevezetesen a művészetre, a vallásra és a filozófiára. Így pl. a művészetben az értelem abban mutatkozik, hogy a szépnek a fogalom szerint különböző formáit ebben az ő különbségükben is megrögzítik és ábrázolják. — Ugyanaz áll az egyes műremekekre is. E szerint egy drámai költemény szépségéhez és tökéletességéhez hozzátartozik a különböző személyek jellemeinek tiszta és határozott rajza s éppígy a szóban forgó különböző célok és érdekek világos és határozott kifejtése. — Ami a vallás területét illeti, pl. a görög mitológia előnye az északival szemben (a tartalom és fölfogás egyéb különbözőségét nem tekintve) lényegileg abban is van, hogy amabban az egyes istenalakok plasztikusan határozottak, emebben a homályos határozatlanság ködében egymásba folynak. — Hogy végül a filozófia sem lehet el értelem nélkül, azt az eddigi fejtegetés után alig kell még külön említeni. A bölcselkedéshez az szükséges mindenekelőtt, hogy minden gondolatot a maga teljes szabatosságában fogjunk föl s ne elégedjünk meg azzal, ami elmodósott és határozatlan.

Azt is szokták azonban mondani, hogy az értelemnek nem szabad túlságosan messze mennie. Ez helyes annyiban, hogy az értelemszerű semmiesetre sem végső valami, hanem véges és közelebbről olyan természetű, hogy élére állítva, ellentétébe csap át. Az ifjúság sajátja az absztrakciókban való hányódás, az életben tapasztalt ember ellenben nem bocsátkozik bele az elvont *vagylagosságba*, hanem a konkréthoz tartja magát.

81. §.

β) A *dialektikus* mozzanat az ilyen véges meghatározások önmegszüntetése s a velük ellentétes meghatározásokba való átmenetele.

1. A dialektikus, ha az értelem magában elszigetelten veszi, különösen tudományos fogalmakban felmutatva: a *szkepticizmus;* ennek tartalma a tiszta negáció mint a dialektikusnak eredménye. 2. A dialektikát rendszerint külső ügyeskedésnek tekintik, amely meghatározott fogalmakat önkényesen összezavar és *ellentmondások* puszta *látszatát* kelti bennük, úgyhogy e szerint nem ezek a meghatározások, hanem ez a látszat semmis, az értelmes ellenben az igaz. Gyakran a dialektika nem is egyéb az ide-oda mozgó okoskodás szubjektív hintarendszerénél, amelyben hiányzik a tartalom, s a meztelenséget az ilyen okoskodást szülő éleselméjűség takarja el. — Sajátos meghatározottságában a dialektika saját, igazi természete az értelmi meghatározásoknak, a dolgoknak és a végesnek általában. A reflexió a túlmenés az elszigetelt meghatározottságon és ennek oly vonatkozásba hozatala, amely által viszonyba kerül mással, egyébként pedig megmarad elszigetelt érvényességében. A dialektika ellenben az az *immanens* túlmenés, amelyben az értelmi meghatározások egyoldalúsága és korlátoltsága annak mutatkozik meg, ami, tudniillik negációjuknak. Minden végesnek sajátja, hogy megszünteti önmagát. A dialektikus tehát a tudományos haladás mozgató lelke s az az elv, amely egyedül visz bele *immanens összefüggést* és *szükségszerűséget* a tudomány tartalmába, mint ahogy általában bennerejlik az igazi, nem külsőleges fölemelkedés a véges fölé.

1. függelék. A dialektikusnak kellő felfogása és megismerése a legnagyobb fontosságú. Általában elve minden mozgásnak, minden életnek és minden tevékenységnek a valóságban. Éppúgy lelke a dialektikus minden igazán tudományos megismerésnek. Mindennapi tudatunkban az, hogy nem állunk meg az elvont értelmi meghatározásoknál, puszta méltányosságnak tetszik ama közmondás értelmében: jusson is, maradjon is, úgyhogy érvényes az egyik, meg a másik *is*. A közelebbi azonban az, hogy a véges nemcsak kívülről szenved korlátozást, hanem saját természeténél fogva szűnik meg s önmaga által megy át ellentétébe. Így mondják pl., az ember halandó, s a meghalást olyasminek tekintik, aminek csak külső körülményekben van az alapja; e szemlélésmód szerint

az embernek két külön tulajdonsága, hogy élő és hogy halandó *is*. A helyes felfogás azonban az, hogy az élet mint olyan magában hordja a halál csiráját s hogy általában a véges önmagában ellentmond magának s ezzel megszünteti magát. — A dialektika továbbá nem tévesztendő össze a puszta *szofisztikával*.[44] Ennek lényege épp abban van, hogy egyoldalú és elvont meghatározásokat elszigeteltségükben érvényesít az egyénnek és különös helyzetének mindenkori érdeke szerint. Így pl. a cselekvésre vonatkozóan lényeges mozzanat, hogy létezem és rendelkezem a létezéshez szükséges eszközökkel. De ha ezt az oldalt, jólétemnek ezt az elvét magában emelem ki s azt a következtetést vonom le belőle, hogy lopnom, vagy hazámat elárulnom szabad, ez szofisztika. — Éppígy lényeges elve cselekvésemnek a szubjektív szabadság abban az értelemben, hogy amit teszek, abban benne vagyok belátásommal és meggyőződésemmel. Ha azonban *egyedül* ennek az elvnek alapján okoskodom, ez szintén szofisztika, s ezzel az erkölcsiség valamennyi alapelve halomra dől. — A dialektika lényegileg különbözik az ilyen ténykedéstől, mert hiszen a dolgokat magán- és magáértvalóságukban akarja szemlélni, s ekkor kitűnik az egyoldalú értelmi meghatározások végessége. — Egyébként a dialektika nem új dolog a filozófiában. A régiek közül Platont mondják a dialektika feltalálójának, mégpedig joggal annyiban, hogy a platoni filozófiában a dialektika először fordul elő szabad, tudományos s ezzel egyúttal objektív formában. Sokratesnél, filozófiájának általános jellegével egyezően, a dialektikus még túlnyomóan szubjektív alakot ölt, tudniillik az *irónia* alakját. Sokrates dialektikája egyrészt a közönséges tudat ellen általában, másrészt különösen a szofisták ellen irányult. Beszélgetéseiben azt szokta színlelni, mintha közelebbről akarna tájékozódni a szóban forgó dologra nézve; e tekintetben mindenféle kérdést tett föl s beszélőtársait így annak ellenkezőjére vezette, amit előbb helyesnek tartottak. Mikor pl. a szofisták tanítóknak nevezték magukat, Sokrates egy sor kérdéssel Protagoràs szofistát rávezette arra, hogy el kellett ismernie, minden tanulás csak emlékezés. — Platon azután szigorúbban tudományos párbeszédeiben dialektikus tárgyalással megmutatja általában minden szilárd értelmi meghatározás végességét. Így pl. a Parmenidesben az egyből levezeti a sokat, s mindazonáltal megmutatja, hogy a sok csak az, hogy mint az egy határozódik meg. Ilyen nagyszabásúan kezelte Platon a dialektikát. — Újabb időben főleg Kant volt az, aki a dialektikát ismét emlékezetbe idézte s újból visszahelyezte méltóságába, mégpedig az ész antinómiáinak már (48. §.) megbeszélt tárgyalásával. Ezekben az

antinómiákban korántsem csak az érvelés ellentétességéről és pusztán szubjektív ténykedésről van szó, hanem épp annak kimutatásáról, hogy mindenegyes elvont értelmi meghatározás, természetes adottságánál fogva, közvetlenül ellentétébe csap át. — Bármennyire szokott is az értelem húzódozni a dialektikától, ezt mégsem lehet csupáncsak a filozófiai tudatban előfordulónak tekinteni, hanem az, amiről itt szó van, megtalálható már minden egyéb tudatban és az általános tapasztalatban is. Minden, ami körülvesz bennünket, a dialektikus példájának tekinthető. Tudjuk, hogy a véges nem szilárd és végső valami, hanem változó és elmúló, ez pedig nem más, mint a végesnek dialektikája, amely által az, mint magánvalósága szerint mása önmagának, közvetlen létén túlmenni kényszerül és ellentétébe csap át. Ha előbb (80. §) azt mondottuk, hogy az értelmet annak kell tekinteni, ami Isten *jóságának* képzetében foglaltatik, most a dialektikáról ugyanabban az (objektív) értelemben meg kell jegyezni, hogy elve Isten *hatalma* képzetének felel meg. Azt mondjuk, hogy minden dolog (azaz minden véges mint ilyen) a törvény elé áll, s ezzel a dialektikát amaz általános, ellenállhatatlan hatalomként szemléljük, amely előtt semmi sem képes megállni, bármily biztosnak és szilárdnak képzelje is magát. Ez a meghatározás persze még nem meríti ki az isteni lényeg mélységét, Isten fogalmát; de igenis lényeges mozzanat minden vallásos tudatban. — Érvényesül továbbá a dialektika a természeti és szellemi világ valamennyi különös területén és alakulatában. Így pl. az égi testek mozgásában. Egy bolygó most ezen a helyen van, de magánvalósága szerint másutt is kell lennie s ezt az ő máslétét mozgás által hozza exisztenciára. Éppúgy dialektikusaknak bizonyulnak a fizikai elemek is, a meteorológiai folyamat pedig dialektikájuk megjelenése. Ugyanaz az elv az, amely a többi természeti folyamat alapja s egyúttal a természetet túlhajtja magamagán. Ami a dialektikának a szellemi világban, s közelebbről a jog és erkölcs terén való előfordulását illeti, itt csak arra kell emlékeztetni, hogy, általános tapasztalat szerint, egy állapot vagy ténykedés végletessége az ellentétébe szokott átcsapni. Ez a dialektika sűrűn talál közmondásokban is elismerést. Így mondják pl. *summum jus summa injuria** s ezzel azt fejezik ki, hogy az elvont jog, végletessége fokán, jogtalanságba csap át. Éppúgy ismeretes, hogy a politikában az anarchia és a despotizmus szélsőségei kölcsönösen szokták egymást előidézni. A dialektika tudatát az erkölcsinek terén egyéni alakjában ama

* A rideg igazság (gyakran) a legnagyobb igazságtalanság. *(A fordító.)*

közismert közmondásokban találjuk: Aki elbízza magát, hamar szégyent vall — A túlfeszített húr elpattan stb. — Az érzetnek is, testinek, szelleminek egyaránt, megvan a maga dialektikája. Ismeretes, hogy szélsőséges fájdalom és öröm átmennek egymásba; az örömtől túláradó szív könnyekben könnyebbül meg s a legbensőségesebb bánat olykor mosolygásban nyilvánul.

2. függelék. A szkepticizmus nem tekinthető egyszerűen a kételkedés tanának; teljességgel biztos a maga dolgában, tudniillik minden véges semmiségében. Aki csak kételkedik, az még reméli, hogy kételye megoldható s hogy az egyik vagy a másik meghatározottság, amelyek között ingadozik, szilárdnak és igaznak fog bizonyulni. A tulajdonképpeni szkepticizmus ellenben a tökéletes kétségbeesés azon, amit az értelem szilárdnak tart, s a belőle fakadó érzület a rendíthetetlenségé és az önmagában-nyugvásé. Ez az a fennkölt, ókori szkepticizmus, ahogyan nevezetesen Sextus Empiricus rajzolja s ahogy a sztoikusok és epikureusok dogmatikus[45] rendszereinek kiegészítésekép a későbbi római korban kialakult. Ezzel a fennkölt ókori szkepticizmussal nem tévesztendő össze ama már előbb (39. §) említett modern, részint a kritikai filozófiát megelőző, részint belőle származó szkepticizmus, amely abból áll, hogy csupán az érzékfelettinek igazságát és bizonyosságát tagadja, az érzékit ellenben és a közvetlen érzetben előttünk levőt megjelöli annak, amihez tartanunk kell magunkat. —

Ha különben a szkepticizmust még manapság is úgy tekintik, mint ellenállhatatlan ellenségét minden pozitív tudásnak általában s így a filozófiának is, amennyiben ennél pozitív megismerésről van szó, ezzel szemben meg kell jegyezni, hogy valójában csak a véges, elvont értelmi gondolkodásnak van oka félni a szkepticizmustól s csak az nem tud neki ellenállni, a filozófia ellenben magában foglalja a szkeptikust mint mozzanatot, tudniillik mint a dialektikust. A filozófia azonban nem áll meg a dialektika negatív eredményénél, ahogy a szkepticizmus teszi. Ez félreismeri eredményét, amennyiben mint puszta, azaz mint elvont negációt rögzíti meg. A negatív, mint a dialektika eredménye, éppen mint eredmény egyúttal a pozitív, mert azt, amiből eredményként adódik, mint megszűnten-megmaradót magában foglalja és nincs e nélkül. Ez azonban a logikai harmadik formájának alapmeghatározása, tudniillik a *spekulatívnak* vagy pozitívan-észszerűnek.

82. §.

γ) A *spekulatív* vagy *pozitívan-észszerű* felfogja a meghatározások egységét ellentétességükben, az *affirmatívat*, amely feloldódásukban és átmenetelükben bennefoglaltatik.

1. A dialektikának *pozitív* eredménye van, mert *meghatározott tartalma* van, vagyis mert eredménye igazában nem az *üres, elvont semmi*, hanem negációja *bizonyos meghatározásoknak*, amelyek éppen azért foglaltatnak benne az eredményben, mert ez nem *közvetlen semmi*, hanem eredmény. 2. Ez az észszerű tehát, *noha* gondolatbeli és elvont, egyúttal *konkrét* valami, mert nem *egyszerű, formális* egység, hanem *különböző meghatározások* egysége. Puszta elvonásokkal vagy formális gondolatokkal ezért a filozófiának egyáltalában nincs dolga, hanem egyedül konkrét gondolatokkal. 3. A spekulatív logikában a puszta *értelmi logika* bennefoglaltatik és belőle mindjárt származtatható ; nem kell hozzá egyéb, csak el kell hagyni belőle a dialektikust és észszerűt ; akkor azzá lesz, ami a *közönséges logika, históriája* mindenféle összeállított gondolatmeghatározásnak, amelyet végességében valami végtelennek vesznek.

Függelék. *Tartalma* tekintetében az észszerű annyira nem csak a filozófia sajátja, hogy inkább azt kell mondani, hogy minden ember számára van, a műveltségnek és a szellemi fejlődésnek bármely fokán állnak is, s ebben az értelemben ősidőktől fogva joggal mondották, hogy az ember eszes lény. Tapasztalatilag általános módon először az előítélet és az előfeltevés alakjában tudunk az észszerűről ; ennek jellege, fentebbi fejtegetésünk szerint (45. §), általában az, hogy valami feltétlen, s ennélfogva meghatározottságát önmagában foglaló. Ebben az értelemben mindenekelőtt az ember tud az észszerűről, mert tud Istenről, s őt mint feltétlenül önmaga által meghatározottat tudja. Éppúgy azután egy polgár tudása hazájáról és ennek törvényeiről észszerűről való tudás, mert számára ezek valami feltétlent és egyúttal valami általánost jelentenek, amelynek alá kell magát vetnie egyéni akaratával; s ugyanebben az értelemben már a gyermek tudása és akarata is észszerű, mert szüleinek akaratát tudja és akarja.

A *spekulatív* továbbá egyáltalán nem egyéb, mint az észszerű (mégpedig a pozitívan-észszerű), amennyiben azt *gondoljuk*. A mindennapi életben a *spekuláció* kifejezést igen általánosan és egyúttal alárendelt értelemben szokták használni, így pl. ha házassági vagy kereskedelmi spekulációkról van szó, amiken azután csak annyit értünk, egyrészt, hogy túl kell menni a közvetlenül előttünk

levőn, és másrészt, hogy ami ilyen spekulációk tartalma, egyelőre csak valami szubjektív, de nem akar az maradni, hanem megvalósításra, vagyis az objektivitásba való áttételre vár.

Erre a közönséges nyelvhasználatra a spekulációk tekintetében ugyanaz áll, amit előbb az eszméről megjegyeztünk. Ehhez hozzáfűzzük azt a további megjegyzést, hogy sokszor olyanok, akik már a műveltebbekhez számítják magukat, a spekulációról kifejezetten is a *pusztán* szubjektívnak jelentésében beszélnek, olyképpen ugyanis, hogy azt mondják, bizonyos felfogás természeti és szellemi állapotokról és viszonyokról, tisztán spekulatív értelemben véve, nagyon szép és helyes lehet ugyan, ámde a tapasztalat nem egyezik vele, s a valóságban az efféle nem engedhető meg. Ezzel szemben azután azt lehet mondani, hogy a spekulatív sem előlegesen, sem véglegesen nem pusztán szubjektív, hanem kifejezetten az, ami azokat az ellentéteket, amelyeknél az értelem megáll (tehát a szubjektív és objektív ellentétét is) mint megszűnten-megmaradókat magában foglalja, s épp ezzel konkrétnak és totalitásnak bizonyul. Spekulatív tartalom ezért nem is fejezhető ki egy egyoldalú tételben. Ha azt mondjuk pl., az abszolút a szubjektív és az objektív egysége, ez helyes ugyan, de egyoldalú annyiban, hogy itt csak az *egység* van kimondva és rajta van a hangsúly, holott valójában a szubjektív és az objektív nemcsak azonosak, hanem különbözők is. —

A spekulatívnak jelentésére nézve még meg kell itt említeni, hogy rajta ugyanazt kell érteni, amit régebben, kiváltkép a vallásos tudatra és tartalmára való vonatkozásban, mint *misztikust* szoktak megjelölni. Ha manapság a misztikusról van szó, ezt rendszerint egyértelműnek veszik a titokzatossal és fölfoghatatlannal, s ezt a titokzatost és fölfoghatatlanat azután, a különbeni műveltség és gondolkodásmód különbözősége szerint, némelyek a tulajdonképeni és igaz valónak, mások babonának és ámításnak tekintik. Erre nézve meg kell jegyezni, hogy a misztikus csakugyan titokzatos valami, de csak az értelem számára, mégpedig egyszerűen azért, mert az elvont azonosság az értelem elve, a misztikus azonban (mint egyértelmű a spekulatívval) konkrét egysége azoknak a meghatározásoknak, amelyeket az értelem csak szétválasztottságukban és ellentétességükben tart igazaknak. Ha azután azok, akik a misztikust az igazi valónak ismerik el, szintén megmaradnak a mellett, hogy teljességgel titokzatos valami, ezzel a maguk részéről csak azt fejezik ki, hogy számukra a gondolkodás ugyancsak az elvont azonosítást jelenti, s ezért, hogy az igazsághoz jussunk, le kell mondani a gondolkodásról, vagy ahogy szintén

mondani szokták, az észt fogságba kell ejteni. Ámde, mint láttuk, az elvont értelmi gondolkodás nem szilárd és végső valami, hanem önmaga állandó megszüntetésének és ellentétébe való átcsapásnak bizonyul, az észszerű mint olyan ellenben épp abban van, hogy az ellentéteket mint eszmei mozzanatokat magában foglalja. Minden észszerű így egyúttal misztikusnak mondható, de ez csak azt jelenti, hogy túlmegy az értelmen, és semmiképp sem azt, hogy általában a gondolkodás számára megközelíthetetlennek és fölfoghatatlannak kell tekinteni.

83. §.

A logika három részre oszlik; ezek:

I. *A lét tana.*
II. *A lényeg tana.*
III. *A fogalom és az eszme tana.*

Azaz a gondolat tana:

I. A maga *közvetlenségében — a magánvaló fogalomban.*
II. *Reflexiójában és közvetítésében* — a fogalom *magáértvalóságában* és *látszatában.*
III. *Visszatértségében önmagába* és *kifejtett önmagánál-valólétében — a magán- és magáért-való* fogalomban.

Függelék. A logikának ezt a felosztását, valamint az egész eddigi fejtegetést a gondolkodásról pusztán előzetes tájékoztatásnak kell tekinteni, s igazolása vagy bebizonyítása csak a gondolkodásnak véghezvitt tárgyalásából adódhat; mert bebizonyítani a filozófiában annyit tesz, mint kimutatni, hogy a tárgy önmaga által és önmagából lesz azzá, ami. — A gondolat vagyis a logikai eszme itt megnevezett három fő-lépcsőfokának egymáshoz való viszonyát általában úgy kell fölfogni, hogy csak a *fogalom* az igaz, s közelebbről a *lét* és a *lényeg* igazsága, ezt a kettőt pedig, elszigeteltségében nézve, egyúttal nem-igaznak kell tekinteni — a *létet* azért, mert még csak a *közvetlen*, a *lényeget* pedig azért, mert még csak a *közvetett.* Föl lehetne itt vetni a kérdést: ha így áll a dolog, miért a nem-igazzal s nem mindjárt az igazzal kezdjük? Erre azt feleljük, hogy az igazságnak, éppen mint ilyennek, *igazolnia* kell magát, s ez az igazolás itt, a logikain belül, abban van, hogy a fogalom az önmaga által és önmagával közvetettnek s ezzel egyúttal az igazi közvetlennek bizonyul. Konkrét és reális alakban a logikai eszme három

lépcsőfokának itt említett viszonya akként mutatkozik, hogy Istent, aki az igazság, ebben az ő igazságában, azaz mint abszolút szellemet, csak annyiban ismerjük meg, hogy egyúttal a tőle teremtett világot, a természetet és a véges szellemet, Istentől való különbségében, nem-igaznak ismerjük el.

A LOGIKA ELSŐ SZAKASZA

A lét tana

84. §.

A lét a fogalom csak *magánvalósága* szerint, meghatározásai *léttel bírók*, különbségükben *mások* egymással szemben, s további meghatározásuk (a dialektikusnak formája) *átmenetel másba*. Ez a további meghatározás egyben tételezéssel való *feltárása* s ezzel kibontakoztatása a *magánvaló* fogalomnak, s egyúttal a lét *magábaszállása*, önmagában való elmélyedése. A fogalom kifejtése a lét szférájában a lét totalítása lesz, de ezzel megszűnik a lét közvetlensége, vagyis a létnek mint olyannak formája.

85. §.

Maga a lét, valamint a következő meghatározások, nemcsak a létéi, hanem a logikai meghatározások általában, az abszolútum definícióinak, *Isten metafizikai definícióinak* tekinthetők; közelebbről azonban mindig egy szférának csak első egyszerű meghatározása tekinthető annak, s azután a harmadik, amely a visszatérés a differenciából az egyszerű magára való vonatkozáshoz. Mert Istent metafizikailag definiálni annyi, mint természetét *gondolatokban* mint olyanokban kifejezni; a logika azonban átfogja valamennyi gondolatot, ahogy még a gondolatok formájában vannak. A *második* helyen álló meghatározások ellenben, mint amelyek egy szférát a maga *differenciájában* alkotnak, a *végesnek* definíciói. Ha azonban a definíciók formáját használnók, ez azt tartalmazná, hogy egy szubsztrátum lebeg a képzelet előtt; mert az *abszolútum* is, amely Istent a gondolat értelmében és formájában akarja kifejezni, állítmányához, a határozott és valóságos gondolati kifejezéshez viszonyítva, csak *vélt* gondolat, egy magában meghatáro-

zatlan szubsztrátum marad. Mivel a gondolatot, a dolgot, amely itt egyedül fontos, csak az állítmány tartalmazza, azért egy tétel formája, miként amaz alany, teljesen fölösleges valami. (V. ö. 31. § és lenn az ítéletről szóló fej.).

Függelék. A logikai eszme minden szférája meghatározások egészének és az abszolútum kifejtésének bizonyul. Így a lét is, amely a *minőség*, a *mennyiség* és a *mérték* három lépcsőfokát foglalja magában. A *minőség* mindenekelőtt a léttel azonos meghatározottság, olyaformán, hogy valami megszűnik az lenni, ami, ha minőségét elveszti. A *mennyiség* ellenben a létnek külsőleges, számára közömbös meghatározottság. Így pl. egy ház az marad, ami, legyen az nagyobb vagy kisebb, és a piros piros marad, akár világosabb, akár sötétebb. A lét harmadik lépcsőfoka, a *mérték*, a két elsőnek egysége, a minőségi mennyiség. Valamennyi dolognak megvan a mértéke, azaz mennyiségileg meg van határozva, s az, hogy ilyen vagy olyan nagyok, közömbös számukra ; egyúttal azonban ennek a közömbösségnek is határa van ; ha ezen túlmegyünk egy további mennyiség hozzáadásával vagy levonásával, a dolgok megszűnnek azok lenni, amik voltak. A mértéktől azután továbbhaladunk az eszme második főszférájához, a *lényeghez*.

A létnek itt megnevezett három formája, éppen mert az első, egyben a legszegényebb, azaz a legelvontabb. A közvetlen, érzéki tudat, amennyiben egyúttal gondolkodó a magatartása, főleg a minőség és a mennyiség elvont meghatározásaira szorítkozik. Ezt az érzéki tudatot a legkonkrétabbnak és ezzel egyúttal a leggazdagabbnak szokták tekinteni ; azonban csak az anyag tekintetében az, gondolattartalmára nézve valójában a legszegényebb és a legelvontabb.

A.

Minőség.

a) *Lét.*

86. §.

A *tiszta lét* a kezdet, mert egyrészt tiszta gondolat, másrészt a meghatározatlan egyszerű közvetlen, az első kezdet pedig nem lehet semmi közvetített és tovább-meghatározott.

Minden kétely és ellenvetés, amelyet a tudománynak az elvont üres *léttel* való kezdetével szemben fel lehetne hozni,

elintéződik egyszerűen, ha tudjuk, mi tartozik a kezdet természetéhez. A létet meg lehet határozni, mint én = ént,[46] mint az *abszolút megkülönbözetlenséget* vagy *azonosságot* stb. Mivel szükségletünk vagy egy föltétlen *bizonyossal*, azaz önmagunk bizonyosságával, vagy az *abszolut igaz* definíciójával vagy szemléletével kezdeni, azt lehet gondolni, hogy ezeknek és más hasonló formáknak kell az elsőknek lenniök. De mivel e formák mindegyikén belül már *közvetítés* van, igazában nem az elsők; a közvetítés egy elsőről egy másodikra való átmenetel és különbözőkből való eredés. Ha az én = ént, vagy akár az intellektuális szemléletet igazán csak elsőnek vesszük, akkor az ebben a tiszta közvetlenségben nem egyéb, mint *lét*, mint ahogy a tiszta lét megfordítva, nem többé mint ez az elvont, hanem mint a közvetítést magában foglaló lét, tiszta gondolkodás vagy szemlélet.

Ha a *létet* az abszolútum állítmányaként mondjuk ki, megkapjuk annak első definícióját. Az *abszolútum a lét*. Ez a (gondolatban) teljességgel kezdeti, legelvontabb és legszegényebb definíció. Az *eleaiak* definíciója, de egyúttal az, amit így ismerünk, hogy *Isten valamennyi realitás foglalata*. Elvonatkoznak ugyanis a minden realitásban levő korlátozottságtól, úgyhogy Isten csak a *reális* minden realitásban, a *legreálisabb*. Mivel a realitás már reflexiót tartalmaz, ez közvetlenebbül kifejeződik abban, amit Jacobi Spinoza Istenéről mond, hogy a *lét* elve *minden létezésben*.

1. függelék. Ha gondolkodni kezdünk, csakis a gondolat a maga tiszta meghatározásnélküliségében van előttünk, mert a meghatározáshoz már egyvalami és másvalami szükséges; kezdetben azonban még nincs másvalamink. A meghatározásnélküli, ahogy itt előttünk van, a közvetlen; nem a közvetített meghatározásnélküliség, nem megszüntetése minden meghatározottságnak, hanem a meghatározásnélküliség közvetlensége, a meghatározásnélküliség minden meghatározottság előtt, a meghatározásnélküli mint legeslegelső. Ezt azonban a létnek nevezzük. Ezt nem lehet sem érezni, sem szemlélni, sem elképzelni, hanem ez a tiszta gondolat s mint ilyen a kezdet. A lényeg is meghatározásnélküli, de az a meghatározásnélküli, amely már átment a közvetítésen s a meghatározást mint megszűnten-megmaradót már magában foglalja.

2. függelék. A logikai eszme különböző lépcsőfokait megtaláljuk a filozófia történetében az egymásután fellépő filozófiai rendszerek alakjában, amelyek mindegyikének az abszolútum egy

különös definíciója szolgál alapul. Ahogy mármost a logikai eszme fejlődése az elvonttól a konkréthoz való haladásnak bizonyul, éppúgy a filozófia történetében is a legkorábbi rendszerek a legelvontabbak és így egyúttal a legszegényebbek. A korábbi filozófiai rendszerek viszonya a későbbiekhez általában ugyanaz, mint a logikai eszme korábbi lépcsőfokainak viszonya a későbbiekhez, mégpedig olyképpen, hogy a későbbiek a korábbiakat mint megszűnten-megmaradókat magukban foglalják. Ez az igaz értelme annak, amivel a filozófia történetében találkozunk, s amit oly gyakran félreértettek, hogy egy filozófiai rendszer megcáfolja a másikat, közelebbről a későbbi a korábbit. Ha egy filozófia megcáfolásáról van szó, ezt mindenekelőtt csak elvontan negatív értelemben szokták venni, olyformán, hogy a megcáfolt filozófia egyáltalában nem érvényes többé, hogy teljességgel el van vetve. Ha így volna, a filozófia történetének tanulmányát mindenképen szomorú foglalkozásnak kellene tekinteni, mert azt tanítja, hogy az idő folyamán fellépett filozófiai rendszereket mind megcáfolták. Ámde éppúgy, ahogy meg kell adni, hogy valamennyi filozófiát megcáfolták, egyúttal azt is kell állítani, hogy egyetlen filozófiát sem cáfoltak meg és nem is lehet megcáfolni. Az utóbbi kettős vonatkozásban áll: először minden filozófiának, amely ezt a nevet megérdemli, tartalma az eszme általában, s másodszor minden filozófiai rendszert egy különös mozzanat vagy egy különös lépcsőfok ábrázolásának kell tekinteni az eszme fejlődési folyamatában. Egy filozófia cáfolásának tehát csak az az értelme, hogy túlhaladjuk korlátját, és meghatározott elvét eszmei mozzanattá fokozzuk le. A filozófia történetének tehát, lényeges tartalma szerint, nem elmulttal, hanem örökkévalóval és teljes-tökéletesen jelenvalóval van dolga, s eredményében nem az emberi szellem eltévelyedéseinek képtárához, hanem ellenkezőleg istenalakok panteonjához hasonlítható. Ezek az istenalakok pedig az eszme különböző lépcsőfokai, amint a dialektikus fejlődésben egymásután fellépnek. A filozófia történetének feladata közelebbről kimutatni, hogy az eszme tartalmának benne végbemenő kibontakozása egyfelől mennyiben egyezik a tiszta logikai eszme dialektikus kibontakozásával, s másfelől mennyiben tér el tőle; itt azonban mindenekelőtt csak azt kell megemlíteni, hogy a logika kezdete ugyanaz, mint a filozófia tulajdonképeni történetének kezdete. Ezt a kezdetet látjuk az eleai filozófiában és közelebbről Parmenidesében, aki szerint az abszolútum a lét, mondván: csak a lét van és a semmi nincs. Ezt azért kell a filozófia tulajdonképeni kezdetének tekinteni, mert a filozófia általában gondolkodó megismerés, itt

pedig először történt, hogy a tiszta gondolkodást vették szemügyre s az önmagának tárgya lett.

Az emberek kezdettől fogva gondolkoztak ugyan, mert csak a gondolkodás által különböznek az állatoktól, de csak évezredek multán jutottak el oda, hogy a gondolkodást a maga tisztaságában s egyúttal mint teljességgel objektívat ragadják meg. Az eleaiak híresek mint merész gondolkodók; ezzel az elvont csodálattal kapcsolatosan azonban gyakran megjegyzik, hogy ezek a filozófusok mégis túlságosan messze mentek, amennyiben csak a létet ismerték el az igaznak s minden egyébtől, ami még tudatunk tárgya, megtagadták az igazságot. Mármost egészen helyes ugyan, hogy a puszta létnél meg nem állhatunk, ámde gondolattalanságra vall úgy fogni föl tudatunk egyéb tartalmát, mintha a lét *mellett* vagy rajta *kívül*, vagy olyasmi volna, ami csak *szintén* van. Ezzel szemben az igazi viszony az, hogy a lét mint olyan nem szilárd és végső valami, hanem mint dialektikus átcsap ellentétébe, amely, ugyancsak közvetlenül véve, a *semmi*. Megmaradunk tehát a mellett, hogy a lét az első tiszta gondolat, s hogy bármi egyébbel kezdhetnénk is (az én = énnel, az abszolút megkülönbözetlenséggel, vagy magával Istennel), ez az egyéb először csak képzetszerű és nem gondolt valami s hogy gondolattartalmára nézve éppen csak a lét.

87. §.

Ez a tiszta lét mármost a *tiszta absztrakció*, ezzel az *abszolút-negatív*, amely, ugyancsak közvetlenül véve, a *semmi*.

1. Ebből következett az abszolútum második definiciója: *az abszolútum a semmi;* valójában bennefoglaltatik abban, ha azt mondják, hogy a magánvaló dolog a meghatározatlan, teljességgel forma- és ezzel tartalomnélküli; — vagy hogy Isten *csak a legfőbb lény* és egyéb semmi, mert mint ilyen épp ugyanazon negativitásként van kifejezve; a semmi, amelyet a *buddhisták* mindennek elvévé, valamint mindennek végcéljává tesznek, ugyanaz az absztrakció. — 2. Ha az ellentét ebben a közvetlenségben mint *lét* és *semmi* fejeződik ki, túlságosan feltűnőnek látszik semmis volta, semhogy meg ne kísérelnénk megrögzíteni a létet és megóvni az átmenettől. Az elmélkedésnek e tekintetben azt kell tennie, hogy a lét számára szilárd meghatározást keres, amely által különbözik a semmitől. Így pl. a minden változásban megmaradónak, a végtelenül meghatározható *anyagnak* stb. értelmében veszik, vagy elmél-

kedés nélkül is valamilyen *egyedi* exisztenciának, bármilyen érzékinek vagy szelleminek értelmében. De mindezek a további és konkrétabb meghatározások a létet nem hagyják meg többé annak a *tiszta létnek*, amilyen itt közvetlenül kezdetben. Csakis ebben a tiszta meghatározatlanságban és e tiszta meghatározatlanság miatt *semmi; — kimondhatatlan valami;* különbsége a semmitől csak *vélekedés.* — Éppen csak e kezdetek tudatáról van szó, hogy t. i. nem egyebek ez üres elvonásoknál s az egyik a kettő közül éppoly üres, mint a másik ; a *vágy*, hogy a létben vagy mind a kettőben szilárd jelentést találjunk, maga ez a *szükségszerűség*, amely továbbviszi a létet és semmit, s nekik igaz, azaz konkrét jelentést ad. Ez a továbbhaladás a logikai kifejtés és a következőben rajzolódó folyamat. Az *elmélkedés*, amely mélyebb meghatározásokat *talál* számára, a logikai gondolkodás ; általa jönnek létre ily meghatározások, csakhogy nem esetlegesen, hanem szükségszerűen. — Minden következő jelentést, amelyet kapnak, ezért csak *az abszolútum közelebbi meghatározásának* és *igazabb definíciójának* kell tekinteni ; az ilyen azután nem üres elvonás többé, mint lét és semmi, hanem konkrét valami, amelyben mind a kettő, lét és semmi, mozzanatok. — A semmi legfőbb formája a *szabadság* volna, de a szabadság a negativitás, amennyiben magában a legfőbb intenzitássá mélyül és maga is affirmáció, mégpedig abszolút értelemben.

Függelék. *Létnek* és *semminek* előbb csak különbözniök kell, azaz különbségük előbb csak *magánvaló*, de még nincs *tételezve.* Ha általában különbségről beszélünk, *két* dolog van előttünk, mindegyiküket megilleti egy meghatározás, amely nincs meg a másikban. Ámde a lét éppen csak a teljességgel meghatározásnélküli, s ugyanez a meghatározásnélküliség a semmi is. E kettő különbsége tehát csak vélt, az egészen elvont különbség, amely egyúttal nem különbség. Minden más megkülönböztetésnél mindig van valami közös is, amelynek a megkülönböztetettek alá vannak rendelve. Ha pl. két különböző nemről beszélünk, akkor a nem közös a kettőben. Éppenígy azt mondjuk : vannak természeti és szellemi lények. Itt a lény illeti meg mind a kettőt. A létnél és semminél ellenben a különbség feneketlen, s éppen ezért nem különbség, mert mind a két meghatározás ugyanaz a feneketlenség. Ha talán azt mondanók, hogy hiszen lét és semmi, mind a kettő gondolat, tehát a gondolat közös a kettőben, akkor figyelmen kívül hagynók, hogy a lét nem egy különös, meghatározott gondolat, hanem épp a még egészen meghatározatlan és éppen ezért

a semmitől meg nem különböztethető gondolat. — A létet azután mint az abszolút gazdagságot képzelik, a semmit viszont mint az abszolút szegénységet. De ha az egész világot tekintve, azt mondjuk róla, hogy minden van, és semmi egyebet, akkor elhagyunk minden meghatározottságot, s az abszolút bőség helyett az abszolút üresség van előttünk. Ugyanez alkalmazható Istennek mint a puszta létnek definíciójára is ; de ezzel a definícióval éppoly jogosultan szembenáll a buddhistáké,[47] amely szerint Isten a semmi, s ennek következményekép állítják azután azt is, hogy az ember azáltal válik istenné, hogy megsemmisíti magamagát.

88. §.

A *semmi* mint ez a közvetlen, önmagával egyenlő, éppígy megfordítva *ugyanaz*, ami a *lét*. A létnek, valamint a semminek igazsága tehát a kettőnek *egysége;* ez az egység a *levés*.

1. Ez a tétel : *Lét és semmi ugyanaz, a képzelet* vagy az értelem számára olyan paradox tételnek tetszik, hogy talán nem is tartja komolyan gondoltnak. Csakugyan a gondolkodás legmerészebb megállapításainak egyike, mert lét és semmi az ellentét a maga egész *közvetlenségében*, azaz az egyikben nincs még *tételezve* semmiféle meghatározás, amely a másikra való *vonatkozását* tartalmazná. De *tartalmazzák* ezt a meghatározást, mint a megelőző §-ban kimutattuk, azt a meghatározást, amely épp ugyanaz mind a kettőben. Egységük levezetése ennyiben egészen *analitikus*, mint ahogy a bölcselkedés egész további menete, mint módszeres, azaz mint *szükségszerű*, nem egyéb, mint pusztán *tételezése* annak, ami egy fogalomban már bennefoglaltatik. — Éppoly helyes azonban, mint a lét és semmi egysége, az *is*, hogy *teljes-tökéletesen különbözők* — hogy az egyik *nem* az, ami a másik. De mivel a különbség itt még nem határozódott meg, mert lét és semmi éppen még közvetlen, azért, mint az ő különbségük, a *megmondhatatlan*, a puszta *vélekedés*.

2. Nem kell nagy elmésség ennek a tételnek, hogy lét és semmi ugyanaz, nevetségessé tételéhez, vagy inkább a képtelenségekkel való példálódzáshoz, azzal a hamis kijelentéssel, hogy ama tétel következményei és alkalmazásai, pl. hogy e szerint ugyanaz, hogy házam, vagyonom, a lélekzéshez szükséges levegő, ez a város, a nap, a jog, a szellem, Isten, *van-e* vagy *nincs*. Az ilyen példákban az történik, hogy részint *különös célokat*, valaminek *számomra* való *hasznosságát* csúsztatják be s azt kérdik, *nekem* közömbös-e, hogy a hasznos dolog van-e

vagy nincs. Valójában a filozófia éppen az a tanítás, amely az embernek a véges célok és szándékok végtelen tömegétől való megszabadítását s velük szemben való közömbössé tételét célozza, úgyhogy neki csakugyan mindegy legyen, vannak-e ilyen dolgok, vagy nincsenek. De általában, mihelyt *tartalomról* van szó, ezzel egy összefüggés van tételezve *más* exisztenciákkal, célokkal stb., amelyeket érvényeseknek *teszünk fel;* az *ilyen előföltevésektől* függ mármost, hogy egy *meghatározott tartalom* léte vagy nem léte *ugyanaz-e,* vagy pedig *nem.* A lét vagy semmi üres különbségét egy *tartalommal teljes* különbséggel cserélik össze. — Részint azonban magukban lényeges célokat, abszolút exisztenciákat és eszméket helyeznek pusztán a *lét* vagy nem-lét meghatározása alá. Az ilyen konkrét tárgyak még valami egészen mást is jelentenek, mint azt, hogy *vannak,* vagy *nincsenek;* olyan szegényes elvonások, mint lét és nem-lét — márpedig, mivel éppen csak a kezdet meghatározásai, a lehető legszegényesebbek — ama tárgyak szempontjából egészen inadekvátak ; igazi tartalom rég túlvan ezeken az elvonásokon és ellentétükön. — Ha általában valami konkréttal cserélik föl a létet és semmit, akkor a gondolattalansággal az történik, ami rendesen, hogy egészen másvalami kerül a képzelet elé és egészen másról beszél, mint amiről szó van, márpedig itt csupán az elvont létről és semmiről van szó.

3. Könnyen azt lehet mondani, hogy az ember nem *érti* a lét és semmi egységét. Ennek fogalmát azonban megadtuk az előző §-okban s nem egyéb, mint amit megadtunk; amaz egységet megérteni nem jelent mást, mint ezt a megadottat fölfogni. Megértésen azonban még valami mást is értünk, mint a tulajdonképpeni fogalmat; változatosabb, gazdagabb tudatot, egy képzetet kívánunk, úgyhogy az ilyen fogalom mint konkrét eset álljon előttünk, amellyel a gondolkodás a mindennapi gyakorlatból jobban ismerős. Ha az, hogy valamit nem tudunk megérteni, csak azt fejezi ki, hogy szokatlan nekünk elvont gondolatokat minden érzéki elem hozzávegyítése nélkül megrögzíteni és spekulatív tételeket megragadni, akkor csak azt mondhatjuk, hogy a filozófiai tudás mindenesetre különbözik az affajta tudástól, amelyet a mindennapi életben megszoktunk, valamint attól is, amely más tudományokban uralkodik. Ha a nem-értés azonban csak annyi, hogy az ember a lét és semmi egységét *elképzelni* nem tudja, ez valójában nem áll, mert épp ellenkezőleg mindenkinek végtelen sok képzete van erről az egységről, az pedig, hogy az embernek nincsen ilyen

képzete, csak azt jelentheti, hogy a szóbanforgó fogalmat nem ismeri föl ama képzetek valamelyikében s ezt nem tudja ama fogalom példájának. Legközelebbeső példája a *levés*. Mindenkinek van képzete a levésről, s éppúgy mindenki el fogja ismerni, hogy *egy* képzet; továbbá azt is, hogy ha ezt a képzetet elemezzük, megtaláljuk benne a *lét* meghatározását, s éppúgy a teljességgel ellentétéét is, a *semmiét;* továbbá, hogy ez a két meghatározás elválasztatlanul van meg ebben az *egy* képzetben; úgyhogy a levés a lét és semmi egysége. — Ugyancsak közeleső példa a *kezdet*: a dolog *még nincs* a kezdetében, de ez nem puszta *semmije* a dolognak, hanem ennek *léte* is benne van már a kezdetben. A kezdet maga is levés, de kifejezi már a továbbhaladásra való tekintetet. — Ha a tudományok közönségesebb menetéhez akarnánk alkalmazkodni, lehetne a logikát a tisztán gondolt kezdetnek, tehát a kezdetnek mint kezdetnek képzetével kezdeni és ezt a képzetet elemezni; így talán hamarább fogadnák el az emberek az elemzés eredményekép, hogy lét és semmi *egy* képzetben elválasztatlannak mutatkozik.

4. Meg kell azonban jegyezni még, hogy ez a kifejezés: lét és semmi *ugyanaz*, vagy: a lét és semmi *egysége* — éppúgy valamennyi többi ilyen *egység*, az alanyé és tárgyé stb., joggal keltenek megütközést, mert az a visszás és helytelen bennük, hogy az *egységet* emelik ki, a különbözőség pedig, amely ugyancsak bennük rejlik (hiszen pl. a lét és semmi az, aminek egysége tételezve van), nem talál egyúttal kifejezést és elismerést, tőle tehát, úgy látszik, csak helytelenül vonatkozunk el és nem vagyunk rá figyelemmel. Valójában spekulatív meghatározás nem fejezhető ki helyesen ilyen tétel formájában; az egységet az egyszerre *meglévő* és *tételezett* különbözőségben kell megragadni. *Levés* az igaz kifejezése a lét és semmi eredményének, mint ezek egysége; nemcsak *egysége* a létnek és semminek, hanem a *nyugtalanság* magában — az az egység, amely nem csupán mint önmagára való vonatkozás mozdulatlan, hanem a lét és semmi különbözősége által, amely benne van, magában önmaga ellen van. — A *létezés* ellenben ez az *egység*, vagyis a levés az egységnek ebben a formájában; ezért a létezés *egyoldalú* és *véges*. Az ellentét mintha eltűnt volna, csak *magánvalósága szerint* foglaltatik benne az egységben, de nincs *tételezve* az egységben.

5. Azzal a tétellel, hogy a lét az átmenet a semmibe és a semmi az átmenet a létbe — a levés tételével szembenáll ez a tétel: *Semmiből nem lesz semmi*, valami csak valamiből lesz,

az anyag örökkévalóságának tétele, a panteizmusé. A régiek egyszerű reflexiója szerint ez a tétel: valamiből valami lesz, vagy semmiből nem lesz semmi, csakugyan megszünteti a levést; mert az, amiből lesz, és az, ami lesz, egy és ugyanaz; csak az elvont értelmi azonosság tétele áll fenn. Csodálkoznunk kell azonban, ha azt látjuk, hogy ezeket a tételeket: semmiből nem lesz semmi, vagy csak valamiből lesz valami, a mi napjainkban is egészen elfogulatlanul adják elő, nem sejtve, hogy ez a panteizmus alapja, s nem tudva arról, hogy a régiek kimerítették e tételek fejtegetését.

Függelék. A levés az első konkrét gondolat s ezzel az első fogalom, vele szemben lét és semmi üres elvonások. Ha a lét fogalmáról beszélünk, ez csak abból állhat, hogy levés legyen, mert mint lét az üres semmi, mint semmi pedig az üres lét. A létben tehát benne van a semmi, a semmiben a lét; ez a lét azonban, amely a semmiben önmagánál marad, a levés. A levés egységében nem hagyható el a különbség, mert e nélkül újra visszatérnénk az elvont léthez. A levés csak tételezettsége annak, ami a lét a maga igazsága szerint.

Gyakran halljuk azt az állítást, hogy a gondolkodás ellentétes a léttel. Az ilyen állítással kapcsolatban azonban mindenekelőtt azt lehet kérdezni: mit értünk a léten? Ha úgy fogjuk föl a létet, ahogyan a reflexió meghatározza, akkor csak azt mondhatjuk róla, hogy a teljesen azonos és affirmatív. Ha most a gondolkodást nézzük, nem kerülheti el figyelmünket, hogy az legalábbis szintén a teljességgel önmagával azonos. Mind a kettőt tehát, a létet és a gondolkodást, ugyanaz a meghatározás illeti meg. A létnek és a gondolkodásnak ez az azonossága azonban nem vehető konkrétnak, s ennélfogva nem lehet azt mondani: a kő mint létező ugyanaz, ami a gondolkodó ember. Ami konkrét, még valami egészen más, mint az elvont meghatározás mint olyan. De a létnél nem konkrétról van szó, mert a lét éppen csak az egészen elvont. Ennélfogva Isten létének kérdése is, mivel ez a lét a magában végtelenül konkrét, csekély érdekességű.

A levés, mint első konkrét gondolatmeghatározás, egyben az első igazi gondolatmeghatározás. A filozófia történetében Herakleitos rendszere felel meg a logikai eszme e lépcsőfokának. Ha Herakleitos azt mondja: Minden folyik (πάντα ῥεῖ), ezzel kifejezi azt, hogy a *levés* az alapmeghatározása mindennek, ami van, míg, mint előbb megjegyeztük, az eleaiak a létet, a merev, folyamat nélküli létet fogták föl az egyedüli igaznak. Az eleaiak elvére való vonatkozással mondja azután tovább Herakleitos:

a lét nem több a nem-létnél (οὐδεν μᾶλλον τὸ ὂν τοῦ μὴ ὄντος ἐσ!), s ezzel kifejezi éppen az elvont lét negativitását s e létnek a levésben tételezett azonosságát a maga elvontságában éppoly támasz nélküli semmivel. — Itt egyúttal példáját látjuk egy filozófiai rendszer igazi cáfolatának egy másik által. Ez a cáfolat éppen abban van, hogy a megcáfolt filozófia elvét a maga dialektikájában mutatjuk föl és az eszme egy magasabb konkrét formájának eszmei mozzanatává fokozzuk le. — Ámde a levés is magában még nagyon szegényes meghatározás; kell, hogy tovább elmélyüljön magában és kiteljesedjék. A levésnek ilyen magában való elmélyülése pl. az *élet*. Ez levés, de fogalma ezzel még nem merül ki. Még magasabb formája a levésnek a *szellem*. Ez is levés, de intenzívebb, gazdagabb, mint a pusztán logikai levés. Azok a mozzanatok, amelyeknek egysége a szellem, nem a lét és a semmi puszta absztraktumai, hanem a logikai eszme és a természet rendszere.

b) *Létezés.*

89. §.

A levésben a lét, mint egy a semmivel, s éppúgy a semmi, mint egy a léttel, csupán eltűnők; a levés a benne rejlő ellentmondása következtében összeesik abba az egységbe, amelyben mind a kettő megszűnten-megmarad; *eredménye* ennélfogva a *létezés*.

Ezzel az első példával kapcsolatban egyszersmindenkorra emlékeztetni kell arra, amit a 82. §-ban és a hozzáírt megjegyzésben jeleztünk: haladást és fejlődést a tudásban egyedül az alapozhat meg, hogy az eredményeket igazságukban vesszük szemügyre. Ha valamely tárgyban vagy fogalomban felmutatjuk az ellentmondást (— pedig sehol *semmi sincs*, ahol ne lehetne és nem kellene az ellentmondást, azaz ellentétes meghatározásokat felmutatni — az értelem elvonatkozása az erőszakos ragaszkodás *egy* meghatározottsághoz, erőfeszítés a másik bennerejlő meghatározottság tudatának elhomályosítására és eltávolítására) — ha tehát felismerünk ilyen ellentmondást, azt a zárótételt szoktuk levonni: *Tehát* ez a tárgy *semmi*; ahogy *Zeno* kimutatta először a mozgásról, hogy ellentmond önmagának, tehát *nincs*, vagy ahogy a régiek a *keletkezést* és *elmúlást*, a levés két faját, hamis meghatározásoknak ismerték föl s azt mondották, hogy az *Egy*, vagyis az abszolútum, nem keletkezik és nem múlik el. Ez a dialektika így megáll pusztán az eredmény negatív oldalánál, s abból, ami egyúttal valóságosan

jelen van, egy *határozott* eredményt absztrahál, itt egy tiszta *semmit*, de olyan *semmit*, amely a *létet*, s éppúgy egy létet, amely a semmit foglalja magában. Ilyképen 1. a létezés a lét és a semmi egysége, amelyben e meghatározások közvetlensége s ezzel vonatkozásukban ellentmondásuk eltűnt — oly egység, amelyben már csak mozzanatok; 2. mivel az eredmény a megszűnten-megmaradó ellentmondás, azért az *egyszerű*, önmagával való *egység* formáját ölti, vagyis maga is *lét*, de a negációval, vagy meghatározottsággal való lét; a levés, mozzanatai *egyikének*, a létnek *formájában* tételezve.

Függelék. Képzetünkben is bennfoglaltatik az, hogy ahol levés van, mindíg létesül valami, tehát, hogy a levésnek eredménye van. Itt azonban az a kérdés vetődik föl, honnan van az, hogy a levés nem marad meg puszta levésnek, hanem eredménye van. A felelet erre a kérdésre abból adódik, aminek a levést előbb megismertük. A levés ugyanis magában foglalja a létet és a semmit, mégpedig úgy, hogy ez a kettő teljességgel átcsap egymásba s kölcsönösen megszüntetve-megőrzi egymást. Ezzel a levés mindenkép nyugtalannak bizonyul, de ebben az elvont nyugtalanságban nem képes magát fenntartani; mivel ugyanis lét és semmi eltűnnek a levésben s csak ez az ő fogalma, azért maga is eltűnő valami; tűz mintegy, amely elalszik magában, fölemésztve anyagát. E folyamat eredménye azonban nem az üres semmi, hanem a negációval azonos lét, amelyet *létezésnek* nevezünk, s amelynek jelentése mindenekelőtt az, hogy *lett*.

90. §.

α) A *létezés* oly lét, amelynek egy *meghatározottsága* van; ez a meghatározottság közvetlen, vagyis léttel bíró: a *minőség*. A létezés, e meghatározottságában *önmagára* reflektálva: *létező, valami*. — A létezésen kifejtődő kategóriákat csak sommásan kell megadnunk.

Függelék. A minőség általában a léttel azonos, közvetlen meghatározottság, ebben különbözik a legközelebb tárgyalandó *mennyiségtől*, amely ugyan szintén a lét meghatározottsága, de többé nem vele közvetlenül azonos, hanem a léttel szemben közömbös, neki külsőleges meghatározottság. — Valami a minősége által az, ami, s ha elveszti minőségét, ezzel megszűnik az lenni, ami. A minőség továbbá lényegileg csak a végesnek egy kategóriája s ezért csak a természetben, nem pedig a szellemi világban van tulajdonképeni helye. Így pl. a természetben az úgynevezett

egyszerű anyagokat, az oxigént, nitrogént stb. létező minőségeknek kell tekinteni. A szellem szférájában azonban a minőség csak alárendelt módon fordul elő, s nem úgy, mintha a szellemnek valamilyen meghatározott alakját kimerítené. Ha pl. a szubjektív szellemet tekintjük, amely a lélektan tárgya, azt mondhatjuk ugyan, hogy amit *jellemnek* nevezünk, logikailag a minőséget jelenti, de ezt nem úgy kell érteni, mintha a jellem éppúgy a lelket átható, vele közvetlenül azonos meghatározottság volna, ahogy az a természetben az előbb említett egyszerű anyagokra áll. Viszont határozottabban mutatkozik a minőség mint olyan a szellemen is, ha ez nem-szabad, beteges állapotban van. Ez az eset forog fenn nevezetesen a szenvedély és az esztelenségig fokozott szenvedély állapotában. Egy bolondról, akinek tudatát egészen a féltékenység, félelem stb. hatja át, méltán mondhatjuk, hogy tudata mint minőség van meghatározva.

91. §.

A minőség, mint *léttel bíró* meghatározottság, szemben a bennefoglalt, de tőle különböző *negációval: realitás.* A negáció többé nem mint az elvont *semmi*, hanem mint létezés és *valami*, csak ezen való forma: *más-lét.* A minőség, amennyiben ez a más-lét az ő saját meghatározása, de tőle különböző: — *másért-való-lét* — a létezésnek, a valaminek széles területe. A minőség *léte* mint olyan, szemben e másra való vonatkozással: a *magánvaló-lét.*

Függelék. Minden meghatározottság alapja a negáció *(omnis determinatio est negatio)* — mondja Spinoza.[48] A gondolattalan vélekedés a meghatározott dolgokat csak mint pozitívakat szemléli s a lét formájában rögzíti meg. A puszta léttel a dolog nincs elintézve, mert a lét, mint előbb láttuk, a teljességgel üres és egyúttal támasz nélkül való. Egyébként a létezésnek mint meghatározott létnek az elvont léttel való, itt említett fölcserélésében az a helyes, hogy a létezésben csakugyan a negáció mozzanata még csak mintegy burkoltan foglaltatik benne s a negációnak ez a mozzanata azután csak a magáért-való-létben jelentkezik szabadon és jut jogához. — Ha továbbá a létezést mint léttel bíró meghatározottságot tekintjük, akkor előttünk van az, amit *realitáson* értünk. Így beszélünk pl. egy terv vagy egy szándék realitásáról s azt értjük rajta, hogy az efféle többé nemcsak belső, szubjektív valami, hanem létezést nyert. Ugyanebben az értelemben mondhatjuk azután, hogy a test a léleknek, ez a jog a szabadságnak, vagy egészen általánosan, a világ az isteni fogalomnak realitása. Még más érte-

lemben is szoktunk realitásról beszélni, azt értvén rajta, hogy valami lényeges meghatározásának vagy fogalmának megfelelően viselkedik. Így pl. ha azt mondják: ez reális foglalkozás, vagy ez reális ember. Itt nem a közvetlen, külső létezésről van szó, hanem egy létezőnek a fogalmával való egyezéséről. Ebben a fölfogásban azonban a realitás nem is különbözik többé az idealitástól, amellyel legközelebb mint magáért-való-léttel fogunk megismerkedni.

92. §.

β) A meghatározottságtól különbözőként megrögzített lét, a *magánvaló-lét*, csak a lét üres elvontsága volna. A létezésben a meghatározottság egy a léttel, s egyúttal mint negáció tételezve, *határ*, *korlát*. Ennélfogva a más-lét nem közömbös valami rajta kívül, hanem saját mozzanata. *Valami* a minősége által először *véges*, és másodszor *változékony*, úgyhogy a végesség és változékonyság a létéhez tartozik.

Függelék. A negáció a létezésben a léttel még közvetlenül azonos, s ezt a negációt nevezzük *határnak*. Valami csak határ*ában* és határa *által* az, ami. Nem szabad tehát a határt úgy tekinteni, mint ami csak külsőleges a létezésnek, hanem az áthatja az egész létezést. Az a fölfogás, hogy a határ csak külsőleges meghatározása a létezésnek, a mennyiségi és a minőségi határ fölcserélésén alapszik. Itt elsősorban a minőségi határról van szó. Ha pl. nézünk egy telket, amelynek nagysága három hold, ez a mennyiségi határa. Továbbá azonban ez a telek rét, nem pedig erdő vagy tó, s ez az ő minőségi határa. — Az embernek, ha valóságos akar lenni, léteznie kell s e végből határolnia kell magát. Aki undorodik a végestől, nem is jut semmiféle valósághoz, hanem megmarad az elvontságban és elhamvad önmagában.

Ha most közelebbről tekintjük, mit jelent számunkra a határ, azt találjuk, hogy egy ellentmondást tartalmaz s ennélfogva dialektikusnak bizonyul. A határ ugyanis egyfelől a létezés realitása, és másfelől negációja. A határ továbbá mint a valami negációja nem elvont semmi általában, hanem léttel bíró semmi, vagyis az, amit más-nak nevezünk. A valaminél mindjárt eszünkbe jut a más, s tudjuk, hogy nemcsak valami, hanem még más is van. Ámde a más nem olyasmi, amit csak úgy találunk, olyformán, hogy a valami a más nélkül is gondolható volna, hanem a valami *magánvalósága szerint* mása önmagának s a valami számára a másban lesz határa objektív. Ha most azt kérdezzük, mi a különbség a valami és a más között, kitűnik, hogy a kettő ugyanaz, s ez az azonosság

a latinban úgy jut kifejezésre, hogy a kettőt *aliud-aliud*-dal jelöljük. A más, a valamivel szemben, maga is valami, s ennek megfelelően mondjuk: *valami* más; éppígy másfelől az első valami az ugyancsak valamiként meghatározott mással szemben maga is más. Ha azt mondjuk, val*ami* más — először azt képzeljük, hogy a valami, magában véve, csupán valami, az a meghatározás pedig, hogy valami más, azt csak külsőleges szemlélet révén illeti meg. Így pl. azt gondoljuk, hogy a hold, amely valami más, mint a nap, akkor is lehetne, ha a nap nem volna. Valójában azonban a holdnak (mint valaminek) önmagában van a mása s ez teszi végességét. Platon azt mondja: Isten a világot az egynek és a másnak (τοῦ ἑτέρου) természetéből csinálta; ezeket összehozta és belőlük egy harmadikat alkotott, amely az egyiknek és a másiknak természetét mutatja. — Ez általában kifejezi a végesnek természetét. A véges mint valami nem áll közömbösen a mással szemben, hanem magában mása önmagának s ennélfogva változik. A változásban mutatkozik az a belső ellentmondás, amely a létezést eredettől fogva terheli és túlhajtja önmagán. A képzelet számára a létezés egyszerűen pozitív s egyben a maga határán belül nyugalmasan megmaradó; mi ugyan akkor is tudjuk, hogy minden véges (s a létezés az) a változásnak van alávetve. De a létezésnek ez a változékonysága a képzeletnek mint puszta lehetőség jelenik meg, amelynek megvalósítása nem magán a létezésen alapszik. De valójában a létezés fogalmában rejlik, hogy változik, s a változás csak megnyilvánulása annak, ami a létezés magánvalósága szerint. Az élő meghal, mégpedig egyszerűen azért, mert mint élő a halál csiráját hordja magában. —

93. §.

Valami más lesz, de ez a más maga is valami, tehát szintén más lesz s így tovább a *végtelenségig*.

94. §.

Ez a *végtelenség* a *rossz vagy negatív* végtelenség, mert nem egyéb, mint negációja a végesnek, amely éppúgy újra keletkezik, tehát éppúgy nem szűnik meg, — vagyis ez a végtelenség a véges megszüntetésének csak *kellését* fejezi ki. A progresszus a végtelenig megáll annak az ellentmondásnak kifejezésénél, amelyet a véges tartalmaz, hogy ez *valami* is, ennek *mása* is, és állandó folytatása az egymást előidéző meghatározások váltakozásának.

Függelék. Ha a létezés mozzanatait, a valamit és a mást, széthullani engedjük, akkor előttünk van a következő: a valami más lesz, s ez a más maga is valami, ami mint ilyen azután szintén megváltozik, s így tovább a végtelenig. A reflexió azt hiszi, hogy itt valami nagyon nagyhoz, sőt a legfőbbhöz jutott el. Ez a progresszus a végtelenig azonban nem az igazi végtelen; ez utóbbi abban van, hogy másában önmagánál van, vagy folyamatként kifejezve, hogy másában visszatér önmagához. Nagyon fontos, hogy kellően fogjuk fel az igazi végtelenség fogalmát s ne álljunk meg a végtelen progresszus rossz végtelenségénél. Ha a tér és az idő végtelenségéről van szó, elsősorban a végtelen progresszushoz szoktuk magunkat tartani. Így pl. azt mondják: *ez* az idő — *most* — s ezen a határon azután folyton túlmegyünk, előre és visszafelé. Ugyanígy vagyunk a térrel is, amelynek végtelenségéről épületes asztronómusok sok üres deklamációt hallatnak. Azt is mondják, a gondolkodásnak össze kell roskadnia, ha ezt a végtelenséget el akarja gondolni. Annyi mindenesetre helyes, hogy végül is abbahagyjuk a mindig tovább- és továbbhaladást ebben az elgondolásban, de nem e művelet fensége, hanem unalmassága miatt. Unalmas pedig e végtelen progresszus folytatólagos elgondolása azért, mert itt folyton ugyanazt ismételjük. Egy határt vetünk, túlmegyünk rajta, azután újra egy határ, s így tovább a végtelenig. Itt tehát csakis egy felszínes váltakozás előtt állunk, amely mindig a végesben reked meg. Ha azt hisszük, hogy ama végtelenség felé való haladással megszabadulunk a végestől, valójában ez csak a menekléssel járó szabadulás. A menekülő azonban még nem szabad, mert a menekülésben még függ attól, ami elől menekül. Ha azután azt mondják, a végtelent nem lehet elérni, ez egészen helyes, de csak azért, mert beléje helyezik azt a meghatározást, hogy elvontan negatív valami. A filozófia nem veszkődik ilyen üres és pusztán másvilági dologgal. Amivel a filozófiának dolga van, mindig konkrét és teljességgel jelenvaló. — A filozófia feladatát úgy is fogalmazták, hogy arra a kérdésre kell felelnie, hogyan határozza el magát a végtelen arra, hogy kilépjen önmagából. Erre a kérdésre, amelynek alapja az az előföltevés, hogy szilárd ellentét van végtelen és véges között, csak azt lehet felelni, hogy ez az ellentét nem-igaz valami s hogy a végtelen valójában örökké önmagán kívül van és soha sincs önmagán kívül. — Ha egyébként azt mondjuk: a végtelen a *nem*-véges, ezzel valójában már ki is fejeztük az igazat, mert a nem-véges, mivel a véges az első negatívum, a negáció negatívuma, az önmagával azonos negáció, s így egyben az igazi affirmáció.

A reflexiónak itt megbeszélt végtelensége csak kísérlet az igazi végtelenség elérésére, egy szerencsétlen középlény. Ez általában a filozófiának az az álláspontja, amely Németországban az újabb időben érvényesült. A végest itt csak meg *kell* szüntetni s a végtelen ne csak negatívum, hanem pozitívum is legyen. Ebben a kellésben mindíg bennerejlik az a tehetetlenség, hogy valamit jogosnak ismernek el, s az mégsem tud érvényesülni. A kanti és a fichtei filozófia az etikai tekintetében megálltak a kellésnek ez álláspontján. A folytonos közeledés az észtörvényhez a legvégső, ameddig el lehet ezen az úton jutni. Erre a posztulátumra alapították azután a lélek halhatatlanságát is.

95. §.

γ) Valójában úgy van, hogy a valami mássá lesz, és a más általában mássá. A valami, egy máshoz való viszonyban, maga is más vele szemben ; ennélfogva, mivel az, amibe átmegy, egészen ugyanaz, mint az, ami átmegy — mind a kettőnek csak egy és ugyanaz a meghatározása van, hogy *más* — azért a valami a másba való átmenetelében csak *önmagával* olvad össze, s ez az önmagára való vonatkozás az átmenetelben és a másban az *igazi végtelenség*. Vagy negatíve tekintve : a *más* az, ami változik : a *más másává* lesz. Így újra helyreáll a lét, de mint a negáció negációja, s ez a *magáért-való-lét*.

Az a dualizmus, amely szerint a véges és végtelen ellentéte áthidalhatatlan, figyelmen kívül hagyja azt az egyszerű meggondolást, hogy ily módon a végtelen csak az *egyik a kettő közül*, hogy tehát csak az egyik *különössé* lesz, amelyhez a véges a másik különös. Az ilyen végtelen, amely csak különös, amely a véges *mellett* van s éppen ezért benne van korlátja, határa, *nem* az, aminek lennie kell, nem a végtelen, hanem csak *véges*. — Az ilyen viszonyban, amelyben a véges *erre az oldalra*, a végtelen a *túlsó oldalra* kerül, amaz *innen* van, emez *odaát*, a végesnek a *fennállásnak* és az *önállóságnak ugyanazt a méltóságát* tulajdonítják, mint a végtelennek ; a véges létét abszolút létté emelik ; az ilyen dualizmusban a véges szilárdan áll önmagában. Úgyszólván érintve a végtelentől semmissé válna ; de, úgy mondják, a végtelen nem érintheti, mélység, áthághatatlan szakadék van a kettő között, a végtelen teljességgel *megmarad* odaát, a véges pedig innen. Ha az az állítás, hogy a véges szilárdan megmarad a végtelennel szemben, azt jelenti, hogy túl van minden metafizikán, akkor egészen csak a legközönségesebb értelmi metafizika

talaján áll. Itt ugyanaz történik, amit a végtelen progresszus fejez ki: egyfelől megengedik, hogy a végesnek *nincs magán- és magáért-valósága*, hogy *nem* illeti meg önálló valóság, *abszolút* lét, hogy csak mulandó valami; *másfelől* ezt mindjárt elfelejtik s a végest, mint a végtelennel csak szembenállót, tőle teljesen különválasztottat és a megsemmisülés alól kivontat, önállóan magában megmaradónak képzelik. — Amikor a gondolkodás azt hiszi, hogy ily módon a végtelenhez emelkedik, az ellenkező történik meg vele — oly végtelenhez jut el, amely csak véges, a végest pedig, amelyet elhagyott, épp mindig megtartja és abszoluttá teszi.

Miután kifejtettük a véges és végtelen értelmi ellentétének semmiségét (ezzel *Platon Philebosát* lehet haszonnal összehasonlítani), itt is könnyen rákapunk arra a kifejezésre, hogy a végtelen és véges ennélfogva *egy*, hogy az igazat, az igazi végtelenséget mint a végtelen és véges *egységét* határozzuk meg és állítjuk; az ilyen kifejezésben van ugyan valami helyes, de éppannyira visszás és hamis, mint ahogy ezt előbb a lét és semmi *egységéről* megjegyeztük. Ezenkívül joggal vetik szemére, hogy végesíti a végtelent, hogy egy véges végtelenhez vezet. Mert ama kifejezés szerint a véges megmarad; nem mondja kifejezetten *megszűntnek*. — Vagy pedig ha ráeszmélnénk arra, hogy a véges, egynek tételezve a végtelennel, nem maradhatna az, ami ezen az egységen kívül volt s legalábbis meghatározása szenvedne valamit (mint ahogy a kálium, savval elegyítve, veszít tulajdonságaiból), akkor ugyanaz történnék a végtelennel, hogy mint a negatív, maga is eltompulna a másikon. Efféle csakugyan meg is történik az értelem elvont, egyoldalú végtelenével. De az igazi végtelen nem viselkedik csak úgy, mint az egyoldalú sav; hanem fenntartja magát; a negáció negációja nem semlegesülés; a végtelen az affirmatív és csak a véges a megszüntetett.

A magáért-való-létben az *eszmeiség* meghatározása jelentkezett. A *létezésnek*, mindenekelőtt csak léte vagy affirmációja szempontjából felfogva, *realitása* van (91. §), így a végesség is mindenekelőtt a realitás meghatározásában van. De a végesnek igazsága épp az *eszmeisége*. Éppúgy az értelmi végtelen is, amely a véges *mellé* helyezve, maga is csak egyike a két végesnek, nem-igaz, *eszmei* valami. A végesnek ez az idealitása a filozófia főtétele, s minden igazi filozófia ezért *idealizmus*. A dolog egyedül azon múlik, hogy ne vegyük végtelennek azt, ami saját meghatározása szerint mindjárt különössé és végessé lesz. — Erre

a különbségre ezért itt részletesebben hívtuk fel a figyelmet; tőle függ a filozófia alapfogalma, az igazi végtelen. Ez a különbség elintéződik amaz egészen egyszerű, ezért talán jelentéktelennek látszó, de megcáfolhatatlan reflexiók által, amelyek a §-ban foglaltatnak.

c) *Magáért-való-lét.*

96. §.

α) A magáért-való-lét mint vonatkozás önmagára: *közvetlenség*, s mint a negatívnak vonatkozása önmagára: magáért-való, az *egy* — az önmagában különbség nélkül való, ezzel a *mást* magából *kizáró*.

Függelék. A magáért-való-lét a befejezett minőség, s mint ilyen a létet és a létezést mint eszmei mozzanatait foglalja magában. Mint *lét* a magáért-való-lét egyszerű vonatkozás magára, és mint *létezés* meg van határozva; ez a meghatározottság azonban többé nem a valami véges meghatározottsága a mástól való különbségében, hanem a végtelen, a különbséget mint megszűntenmegmaradót magában foglaló meghatározottság.

A magáért-való-lét legközelebbi példája az *én*. Mint létezők, más létezőtől különbözőnek és reá vonatkoztatottnak tudjuk magunkat. Azt is tudjuk azonban, hogy a létezésnek ez a szélessége mintegy a magáért-való-lét egyszerű formájává van kihegyezve. Ha azt mondjuk: *én*, ez kifejezése a végtelen és negatív vonatkozásnak önmagára. Azt lehet mondani, hogy az ember az állattól és a természettől általában azáltal különbözik, hogy énnek tudja magát, s ez egyúttal kifejezi azt is, hogy a természeti dolgok nem jutnak el a szabad magáért-való-léthez, hanem mint a létezésre korlátozva, mindíg csak másért-való-létet jelentenek. — A magáért-való-létet továbbá általában mint *idealitást* kell felfogni, míg a létezést előbb mint *realitást* jelöltük meg. A *realitást* és *idealitást* gyakran két, egyforma önállósággal egymással szembenálló meghatározásnak tekintik, s ennek megfelelően azt mondják, hogy a realitáson kívül idealitás *is* van. Ámde az idealitás nem olyasvalami, ami a realitáson kívül és mellette van, hanem az idealitás fogalma kifejezetten abban van, hogy *igazsága* a realitásnak, azaz a realitás, magánvalóságában tételezve, idealitásnak bizonyul. Nem szabad tehát azt hinni, hogy az idealitásnak megadtuk a szükséges tiszteletet, ha csak megengedjük, hogy a realitás még nem minden, hanem rajta kívül még egy idealitást is el kell ismerni. Ilyen idealitás, a realitás mellett vagy akár a

realitás felett, valóban csak üres név volna. Tartalma azonban az idealitásnak csak akkor van, ha valaminek az idealitása: ez a valami azonban nem csupán egy meghatározatlan ez vagy az, hanem a realitásként meghatározott létezés, amelyet, magában megrögzítve, nem illet meg igazság. A természet és a szellem különbségét nem jogtalanul úgy fogták fel, hogy amaz a realitásra, emez az idealitásra vezethető vissza mint alapmeghatározásra. Ámde a természet éppen nem valami szilárd és kész magában, ami tehát a szellem nélkül is megállhatna, hanem csak a szellemben jut céljához és igazságához, s éppúgy a szellem a maga részéről nem pusztán egy elvont természeten-túli, hanem csak azért igaz és igazolódott mint szellem, mert a természetet mint megszűnten-megmaradót magában foglalja. Itt a német *aufheben* kifejezés kettős jelentésére kell emlékeztetni. Egyrészt azt értjük rajta: megszüntetni, negálni s ennek megfelelően mondják pl., hogy egy törvényt, egy berendezést stb. megszüntettek. De aztán annyit is jelent, mint *megőrizni, eltenni*, s ebben az értelemben beszélünk arról, valami jól el van téve. Ezt a nyelvhasználati kettős értelmet, amely szerint ugyanannak a szónak negatív és pozitív jelentése van, nem szabad véletlennek fölfogni, s még kevésbbé szabad szemére vetni a nyelvnek, hogy ezzel zavarra ad okot, hanem föl kell ismerni benne a német nyelvnek a tisztán értelmi vagylagosságon túlhaladó spekulatív szellemét.

97. §.

β) A negatívnak vonatkozása önmagára *negatív* vonatkozás, tehát az egynek megkülönböztetése önmagától, az egynek *taszítása*, azaz *sok egy* tételezése. A magáért-valónak *közvetlenségénél* fogva ez a sok: *léttel bíró*, s a léttel bíró egyek taszítása így *egymással* mint létezőkkel *szemben* való taszításukká, vagyis egymás kölcsönös *kizárásává* lesz.

Függelék. Ha az egyről van szó, mindenekelőtt a *sok* szokott eszünkbe jutni. Itt felvetődik a kérdés: honnan származik a sok? A képzeletben erre a kérdésre nincs felelet, mert az a sokat közvetlenül adottnak tekinti, az egy pedig éppen csak egynek számít a sok között. A fogalom szerint azonban az egy a soknak előföltevése s az egynek gondolatában bennerejlik, hogy önmagát mint a sokat tételezze. A magáért-való egy mint olyan ugyanis nem vonatkozás nélküli, mint a lét, hanem vonatkozás csakúgy, mint a létezés; ámde nem mint valami vonatkozik más valamire, hanem mint a valami és a más egysége: vonatkozás önmagára,

ez a vonatkozás pedig negatív vonatkozás. Ezzel az egy önmagával teljesen összeférhetetlennek, magát önmagától eltaszítónak bizonyul, az pedig, aminek tételezi magát, a *sok*. A magáért-valólét folyamatának ezt az oldalát a *taszítás* képes kifejezésével jelölhetjük. A taszításról mindenekelőtt az anyag szemléleténél beszélünk, s épp azt értjük rajta, hogy az anyag mint sokaság e sok egynek mindegyikében kizáróan viselkedik valamennyi többivel szemben. Egyébként a taszítás folyamatát nem szabad úgy felfogni, mintha az egy a *taszító*, a sok pedig a *taszított* volna ; hanem úgy van, hogy az egy, mint előbb megjegyeztük, éppen csak az, hogy kizárja magát önmagából és mint a sok tételezi magát ; a soknak mindegyike azonban maga is egy, s amikor mint ilyen viselkedik, ez a mindenoldalú taszítás átcsap ellentétébe — a *vonzásba*.

98. §.

γ) A *sok* azonban olyan, hogy az egyik az, ami a másik, mindegyik egy, vagyis egy a sok közül ; valamennyi tehát egy és ugyanaz. Vagyis, ha a taszítást magában tekintjük, az, mint a sok egynek negatív *viselkedése* egymással szemben, éppúgy lényegileg *vonatkozásuk* egymásra ; mivel pedig azok, amikre az egy a taszításban vonatkozik, egyek, azért bennük önmagára vonatkozik. A taszítás tehát éppoly lényegesen *vonzás;* s a kizáró egy, vagyis a magáért-való-lét megszűnik. A minőségi meghatározottság, amely az egyben magán- és magáért-való meghatározottságát érte el, ezzel a *megszűnten-megmaradó* meghatározottságba, azaz a *mennyiségként* való létbe ment át.

Az *atomisztikus*[49] filozófia ez az álláspont, amelyen az abszolútum mint magáért-való-lét, mint egy, és mint sok egy határozódik meg. Alaperejéül az egy fogalmán is mutatkozó taszítást vették föl ; de nem így a vonzást, hanem állítólag a *véletlen*, azaz a gondolatnélküli hozza őket össze. Mivel az egy mint egy van megrögzítve, találkozását másokkal mindenesetre valami egészen külsőlegesnek kell tekinteni. — Az *üres*, e filozófia szerint a másik elv az atom mellett, maga a taszítás, s azt a *léttel bíró* semminek képzelik az atomok között. — Az újabb atomisztika — s a fizika még mindig ragaszkodik ehhez az elvhez — az atomokat elvetette annyiban, hogy kis részecskéket, molekulákat vesz fel ; ezzel közelebb jutott az érzéki elképzeléshez, de elhagyta a gondolkodó meghatározást. — Azzal továbbá, hogy a taszítóerő mellé egy vonzóerőt helyeznek, az

ellentét *teljes* lett ugyan s az emberek nagyra voltak ennek az úgynevezett természeti erőnek fölfedezésével. De a kettőnek egymásra való vonatkozását — s ez a konkrét és igaz benne — ki kellene ragadni abból a homályos zavarosságból, amelyben még *Kant* is meghagyta *A természettudomány* metafizikai *kezdeteiben.* — Még fontosabb lett, mint a fizikában, újabb időben az atomisztikus nézet a *politikában.* Szerinte az állam elve az *egyedek* mint olyanok akarata, a vonzóerő a szükségletek és hajlamok részlegessége, az általános pedig az állam maga, a szerződés külsőleges viszonya.

1. függelék. Az atomisztikus filozófia lényeges lépés az eszme történeti fejlődésében s e filozófia elve általában a magáért-való-lét a soknak alakjában. Ha az atomisztika még manapság is nagy kegyben van olyan természetkutatóknál, akik nem akarnak tudni metafizikáról, akkor itt arra kell emlékeztetni, hogy a metafizikától, s közelebbről a természetnek gondolatokra való visszavezetésétől nem szabadulunk meg azzal, hogy az atomisztika karjaiba vetjük magunkat, mivel az atom valójában maga is gondolat, s így az a felfogás, hogy az anyag atomokból áll, metafizikai felfogás. Newton a fizikát kifejezetten intette ugyan, óvakodjék a metafizikától; becsületére azonban meg kell jegyezni, hogy maga semmiképp sem viselkedett ez intelemnek megfelelően. Egészen tiszta fizikusok valóban csak az állatok, mert nem gondolkodnak, az ember ellenben, mint gondolkodó lény, született metafizikus. Csak azon múlik itt minden, hogy a metafizika, amelyet alkalmazunk, a kellő-e, s nevezetesen a konkrét logikai eszme helyett nem egyoldalú, az értelemtől megrögzített gondolatmeghatározásokhoz tartjuk-e magunkat, amelyek mind elméleti, mind gyakorlati tevékenységünk alapjai. Ezt lehet szemére vetni az atomisztikus filozófiának. A régi atomisták (ahogy manapság is gyakran történik) mindent mint sokaságot tekintettek s az üresben ide-oda kerengő atomokat szerintük a véletlen hozza össze. Ámde a sokak vonatkozása egymásra korántsem pusztán véletlen, hanem ez a vonatkozás (ahogy előbb megjegyeztük) bennük gyökerezik. Kanté az érdem, hogy az anyag felfogását azzal tette teljessé, hogy az anyagot a taszítás és vonzás egységeként tekinti. Ebben az a helyes, hogy a vonzást csakugyan a másik mozzanatnak kell elismerni a magáért-való-lét fogalmában s hogy így a vonzás éppoly lényegesen hozzátartozik az anyaghoz, mint a taszítás. Az anyag ez úgynevezett dinamikus konstrukciójának azonban az a hibája, hogy a taszítást és a vonzást egyszerűen létezőknek posztulálja s nem vezeti le, holott ebből a levezetésből merőben állított egységük

miképtje és miértje is kitűnt volna. Kant egyébként kifejezetten lelkünkre kötötte, hogy az anyagot nem úgy kell venni, mintha megvolna magában s azután (mintegy mellékesen) ruházták volna föl az itt említett két erővel, hanem egyes-egyedül ez erők egységéből állónak kell tekinteni, s a német fizikusok egy ideig bele is törődtek ebbe a tiszta dinamikába. Újabban azonban e fizikusok többsége ismét kényelmesebbnek találta, hogy visszatérjen az atomisztikus álláspontra, s kartársuk, a boldogult Kaestner intelme ellenére, az anyagot atomoknak nevezett, végtelenül kicsi testecskékből állónak tekintette, amelyeket azután a hozzájuk tapadó vonzó-, taszító- és még egyéb tetszésszerinti erők játéka vonatkozásba hoz egymással. Ez szintén metafizika, s gondolattalansága miatt mindenesetre elég okunk van arra, hogy óvakodjunk tőle.

2. függelék. A minőségnek a mennyiségbe való átmenetele, amelyről az előző §-ban szóltunk, közönséges tudatunkban nem található. E szerint minőség és mennyiség két önálló, egymás mellett fennálló meghatározás, s ennek megfelelően mondják, a dolgok nemcsak minőségileg, hanem mennyiségileg *is* meg vannak határozva. Honnan erednek ezek a meghatározások és hogyan viszonylanak egymáshoz, azt itt nem kérdezik. Ámde a mennyiség nem egyéb, mint a megszűnten-megmaradó minőség, s a minőségnek itt szemügyre vett dialektikája hozza létre ezt a megszűnten-megmaradást. Először előttünk volt a lét s ennek igazságaként adódott a levés ; ez volt az átmenet a létezéshez, amelynek igazságaként a változást ismertük meg. A változás azonban úgy mutatkozott eredményében, mint a másra való vonatkozásból és a másba való átmenetelből adódó magáért-való-lét, ez pedig végül, folyamata két oldalában, a taszításban és a vonzásban, önmaga megszüntetésének bizonyult s vele együtt megszűnt a minőség általában, mozzanatai teljességében. Ez a megszüntetett minőség azonban sem nem elvont semmi, sem nem az éppoly elvont és meghatározásnélküli lét, hanem csak a meghatározottsággal szemben közömbös lét, s a létnek ez a formája az, amely mindennapi képzetünkben is mint *mennyiség* — kvantitás — fordul elő. E szerint a dolgokat elsősorban minőségük szempontjából tekintjük, a minőség pedig szerintünk a dolog létével azonos meghatározottság. Ha azután a mennyiség szemügyrevételéhez haladunk tovább, ez mindjárt a közömbös, külsőleges meghatározottság képzetét nyujtja nekünk, olyformán, hogy egy dolog, noha mennyisége megváltozik, azaz nagyobb vagy kisebb lesz, mégis az marad, ami.

B.

Mennyiség.

a) *A tiszta mennyiség.*

99. §.

A *mennyiség* a tiszta lét, amelyen a meghatározottság többé nem mint egy magával a léttel, hanem mint *megszűnten-megmaradó* vagy *közömbös* van tételezve.

1. A *mennyiség* (Größe) kifejezés annyiban nem felel meg kvantitás helyett, hogy főleg a *meghatározott* kvantitást jelöli. 2. A matematika a mennyiséget úgy szokta definiálni, hogy az, amit *növelni* és *csökkenteni* lehet[50]; bármily hibás ez a definíció, amennyiben a definiáltat újból tartalmazza, mégis benne van az, hogy a mennyiségi meghatározás az olyan, amely *változónak* és *közömbösnek* van tételezve, úgyhogy, ha meg is változik kiterjedése vagy erőssége növekedésével, a dolog, pl. egy ház, piros szín, nem szűnik meg ház, piros szín lenni. 3. Az abszolútum tiszta kvantitás — ez az álláspont általában összeesik azzal, hogy az abszolútumot mint *anyagot* határozzák meg, amelynek van ugyan formája, de ez közömbös meghatározás. A kvantitás az alapmeghatározása az abszolútumnak akkor is, ha ezt úgy fogják fel, hogy rajta, az abszolute-indifferensen, minden különbség csak mennyiségi. — Egyébként a tiszta tér, az idő stb. szerepelhet a kvantitás példájaként, amennyiben a reálist mint *közömbös* tér- vagy időkitöltést kell felfogni.

Függelék. A mennyiségnek a matematikában szokásos definíciója, hogy az, ami növelhető és csökkenthető, első tekintetre világosabbnak és tetszetősebbnek látszik, mint az előző §-ban foglalt fogalmi meghatározás. Közelebbről tekintve azonban az előföltevés és a képzet formájában ugyanazt tartalmazza, ami csak a logikai fejlesztés útján adódott mint a mennyiség fogalma. Ha ugyanis azt mondják, hogy a mennyiség fogalma abban van, hogy növelhető és csökkenthető, ezzel épp az fejeződik ki, hogy a mennyiség (vagy helyesebben a kvantitás) — a minőségtől különbözően — olyan meghatározás, amelynek változásával szemben a meghatározott dolog közömbösen viselkedik. Ami azután a kvantitás közönséges definíciójának fent megrótt hibáját illeti, ez közelebbről abban van, hogy növelés és csökkentés éppen csak másképp való meghatározása a mennyiségnek. Így azonban a mennyiség

egyelőre csak valami változó általában volna. Ámde a minőség is változó, s a mennyiségnek előbb említett különbségét a minőségtől kifejezi azután a növelés *vagy* csökkentés, ebben pedig benne van az, hogy bármelyik oldal felé változik is meg a mennyiségi meghatározás, a dolog mégis az marad, ami. — Itt meg kell még jegyezni, hogy a filozófiában általában nem is csupán helyes, s még sokkal kevésbbé csupán tetszetős definíciókról van szó, vagyis olyanokról, amelyek helyessége az elképzelő tudatnak közvetlenül világos, hanem *igazolt*, azaz olyan definíciókról, amelyek tartalmát nemcsak mint adottat fogadjuk, hanem mint a szabad gondolkodásban és így egyúttal önmagában megokoltat ismerjük meg. A szóbanforgó esetre ezt olyképpen alkalmazzuk, hogy bármily helyes és közvetlenül világos is a mennyiségnek a matematikában szokásos definíciója, ez még mindíg nem tenne eleget annak a követelménynek, hogy tudjuk, mennyiben áll, hogy ennek a különös gondolatnak az általános gondolkodásban van az alapja s ennélfogva szükségszerű. Ehhez csatlakozik az a további meggondolás, hogy mivel a mennyiséget a gondolkodás közvetítése nélkül, közvetlenül a képzetből vesszük át, nagyon könnyen megtörténik, hogy érvényességének köre tekintetében túlbecsülik, sőt abszolút kategóriává fokozzák. Ez csakugyan megtörténik akkor, ha csak olyan tudományokat ismernek el *exaktaknak*, amelyeknek tárgyai alávethetők a matematikai kalkulusnak. Itt azután újra mutatkozik amaz előbb (a 98. §. függelékében) említett rossz metafizika, amely egyoldalú és elvont értelmi meghatározásokkal helyettesíti a konkrét eszmét. Valóban rosszul állnánk megismerésünkkel, ha olyan tárgyakra nézve, mint szabadság, jog, erkölcsiség, sőt Isten maga, csak azért, mert nem mérhetők és ki nem számíthatók, vagy matematikai formulával ki nem fejezhetők, lemondva exakt megismerésükről, általában csupán határozatlan képzettel kellene megelégednünk, közelebbi vagy különös sajátosságukat illetőleg pedig minden egyesnek tetszésére bíznók, hogy azt csinálja belőle, amit akar. — Hogy gyakorlatilag milyen vészes következmények folynak az ilyen fölfogásból, közvetlenül világos. Közelebbről tekintve egyébként az itt említett, kizárólagosan matematikai álláspont, amelyen a mennyiséget, a logikai eszmének ezt a meghatározott lépcsőfokát, magával a logikai eszmével azonosítják, nem más, mint a *materializmus* álláspontja, s ez a tudományos tudat történetében, nevezetesen Franciaországban a mult század közepe óta, teljes igazolást nyer. Az anyag absztraktuma épp az, hogy van ugyan formája, de ez csak közömbös és külsőleges meghatározás. — Az itteni fejtegetést különben nagyon félreértené, aki úgy fogná fel, mintha vele

meg akarnók bántani a matematika méltóságát, vagy mintha azzal, hogy a mennyiségi meghatározást csupán külsőlegesnek és közömbösnek mondjuk, a tunyaságnak és felületességnek akarnánk lelkiismeretén könnyíteni, azt állítva, hogy nem kell törődni a mennyiségi meghatározásokkal, vagy legalábbis nem kell olyan pontosan venni őket. A mennyiség mindenesetre az eszme egy lépcsőfoka; ezt mint olyant szintén jogához kell juttatni, elsősorban mint logikai kategóriát s azután a tárgyi világban is, mind a természeti, mind a szellemi világban. Itt azután mindjárt az a különbség mutatkozik, hogy a természeti világ tárgyainál és a szellemi világ tárgyainál a mennyiségi meghatározás nem egyformán fontos. A természetben ugyanis, mint amely az eszme a más-lét és egyszersmind az önmagánkívül-való-lét formájában, éppen ezért a mennyiségnek nagyobb fontossága van, mint a szellem világában, a szabad bensőség e világában. Mennyiségi szempontból tekintjük ugyan a szellemi tartalmat is, de azonnal világos, ha Istent mint Szentháromságot tekintjük, a *hármas* számnak itt sokkal alárendeltebb jelentősége van, mint pl. ha a tér három dimenzióját vagy éppen egy háromszög három oldalát tekintjük, amelynek alapmeghatározása éppen csak az, hogy három vonaltól határolt sík. A természeten belül is megtalálható az említett különbség a mennyiségi meghatározás nagyobb vagy kisebb fontossága tekintetében, mégpedig oly módon, hogy a szervetlen természetben a mennyiségnek, hogy úgy mondjuk, fontosabb szerepe van, mint a szervesben. Ha azután a szervetlen természeten belül a mechanika területét megkülönböztetjük a szűkebb értelemben vett fizikától és kémiától, itt újból jelentkezik ugyanaz a különbség. A mechanika elismerten az a tudományos diszciplina, amely a matematika segítségét legkevésbbé nélkülözheti, amelyben matematika nélkül szinte egy lépést sem lehet tenni s amelyet ezért a matematika mellett a par excellence exakt tudománynak szoktak tekinteni. S itt megint emlékeztetünk a fenti megjegyzésre a materialisztikus és a kizárólagosan matematikai álláspont összeesésére nézve. — Minde fejtegetések után különben, épp az exakt és alapos megismerés szempontjából, a legzavaróbb előítéletek egyikének kell mondani, ha a tárgyinak minden különbségét és minden meghatározottságát csupán a kvantitatívban keresik, amint ez gyakran megtörténik. Mindenesetre pl. a szellem több, mint a természet, az állat több, mint a növény, ámde nagyon is keveset tudunk ezekről a tárgyakról és különbségükről, ha megállunk ilyen több-vagy kevesebbnél s nem haladunk tovább ahhoz, hogy sajátos, itt elsősorban minőségi meghatározottságukban fogjuk fel őket.

100. §.

A kvantitás mindenekelőtt közvetlen vonatkozásában önmagára, vagy a vonzás tételezte önmagával való egyenlőség meghatározásában, *folytonos* mennyiség, az *egynek* másik, bennefoglalt meghatározásában *diszkrét* mennyiség. Ama kvantitás azonban éppúgy diszkrét is, mert csak a *soknak* folytonossága; emez éppúgy folytonos is, folytonossága az egy mint *ugyanaz* a sok egyben, *az egység*.

1. A folytonos és diszkrét mennyiséget tehát nem kell *fajoknak* tekinteni oly értelemben, mintha az egyiknek meghatározása nem illetné meg a másikat, hanem csak abban különböznek, hogy *ugyanaz az egész* egyszer az egyik, máskor a másik meghatározása alá esik. 2. A tér, az idő vagy az anyag antinómiája abban a tekintetben, hogy a végtelenségig oszthatók-e, vagy pedig oszthatatlan részekből állnak, nem egyéb annál, hogy a mennyiséget egyszer folytonosnak, máskor diszkrétnek állítjuk. Ha a tért, időt stb. csak a folytonos mennyiség meghatározásával tételezzük, akkor a *végtelenségig oszthatók;* ha a diszkrét mennyiség meghatározásával, akkor magánvalóságuk szerint részekre *osztottak* és oszthatatlan egyekből állnak. Az egyik éppoly egyoldalú, mint a másik.

Függelek. A kvantitás, mint a magáért-való-lét legközelebbi eredménye, folyamatának két oldalát, a taszítást és a vonzást, mint eszmei mozzanatokat magában foglalja s ennélfogva folytonos is, diszkrét is. E két mozzanat mindegyike a másikat is tartalmazza s ezért *nincs* sem pusztán folytonos, sem pusztán diszkrét mennyiség. Ha a kettőről mégis mint a mennyiségnek két különböző, egymással szembenálló fajáról beszélünk, ez csupán absztraháló gondolkodásunk eredménye, mert az bizonyos mennyiségek szemléletében elvonatkozik egyszer egyikétől, máskor másikától azoknak a mozzanatoknak, amelyeket a mennyiség fogalma szétválaszthatatlan egységben tartalmaz. Így azt mondják pl., a tér, amelyet ez a szoba elfoglal, folytonos mennyiség, s ez a száz ember, aki benne összegyűlt, diszkrét mennyiséget alkot. Ámde a tér folytonos és diszkrét egyszerre, s ennek megfelelően beszélünk térpontokról s fel is osztjuk a teret, pl. egy bizonyos hosszúságot ennyi meg ennyi lábra, hüvelykre stb. Ez pedig csak amaz előföltevés mellett történhetik, hogy a tér *magánvalósága* szerint diszkrét is.

Másfelől a száz emberből álló diszkrét mennyiség éppúgy egyúttal folytonos is; közös bennük, hogy valamennyi egyed az emberi nemhez tartozik; ez kapcsolja őket össze egymással s ezen alapszik e mennyiség folytonossága.

b) *A kvantum.*

101. §.

A kvantitás lényegileg azzal a kizáró határozottsággal *tételezve*, amely benne foglaltatik: *kvantum;* határolt kvantitás.

Függelék. A kvantum a kvantitás *létezése*, ellenben a tiszta kvantitás megfelel a *létnek*, a fok (ezt legközelebb tárgyaljuk) a *magáért-való-létnek.* — Ami közelebbről illeti a tiszta kvantitásról a kvantumra való átmenetet, ez azon alapszik, hogy a tiszta kvantitásban a különbség, mint a folytonosság és diszkréció különbsége, még csak magánvalósága szerint van meg, a kvantumban ellenben tételezzük a különbséget, mégpedig úgy, hogy most a kvantitás általában mint különböző vagy határolt jelenik meg. Ezzel azonban a kvantum szét is esik egyúttal meghatározatlan számú kvantumra vagy meghatározott mennyiségre. E meghatározott mennyiségek mindegyike, mint a másiktól különböző, egységet alkot, másfelől egyedül magában tekintve: sokaság. Ez azonban a kvantumnak mint *számnak* a meghatározása.

102. §.

A kvantum kifejtése és tökéletes meghatározottsága a *szám*, amely elemeként az egyet, a diszkréció mozzanata szerint a *számosságot*, a folytonosság mozzanata szerint az *egységet*, mint a kvantum minőségi mozzanatait foglalja magában.

Az aritmetikában az *alapműveleteket* a számokkal való bánás esetleges módjaiként szokták bemutatni. Ha, amint föltesszük, van bennük szükségszerűség és így értelem, ennek egy elven kell alapulnia, ez pedig csak azokban a meghatározásokban gyökerezhet, amelyeket maga a szám fogalma tartalmaz; ezt az elvet akarjuk itt röviden felmutatni. — A szám fogalmának meghatározásai a *számosság* és az *egység*, a szám maga pedig a kettőnek egysége. Az egység azonban, empirikus számokra alkalmazva, csak az ő *egyenlőségük*; így az alapműveletek elve szükségképpen az, hogy számokat az egység és számosság viszonyába állít s e meghatározások egyenlőségét hozza létre.

Mivel az egy vagy a számok maguk közömbösek egymással szemben, azért az egység, amelybe hozzák őket, általában mint külsőleges összefoglalás jelenik meg. Számolni ezért általában *számlálni*, s a számolási *műveletek* különbsége egyedül az összeszámolandó számok minőségi természetében van, ennek elve pedig az egység és számosság meghatározása.

Az első a *számalkotás*, a számnak *általában* létrehozása, tetszésszerinti sok *egy* összefoglalása. — Számolási *műveletben* azonban oly elemek összeszámolásáról van szó, amelyek már számok, nem többé a puszta egy.

A számok *közvetlenül* és *először* egészen határozatlanul számok általában, tehát egyenlőtlenek általában; az ilyen számok összefoglalása vagy megszámlálása az *összeadás*.

A *legközelebbi* meghatározás az, hogy a számok *egyenlők* általában, ezzel *egy egységet* alkotnak, belőle pedig egy *számosság* van előttünk; az ilyen számok számlálása a *szorzás*. Közömbös itt, hogyan oszlanak meg a számosság és egység meghatározásai a két szám, a tényezők, között, melyiket vesszük számosságnak, melyiket egységnek.

A *harmadik* meghatározottság végül a *számosság* és az *egység egyenlősége*. Az így meghatározott számok összeszámlálása a *hatványra emelés* — s elsősorban a *négyzetre emelés*. — A további hatványozás a formális, ismét a határozatlan számosság felé való folytatása a szám önmagával való szorzásának. — Mivel ebben a harmadik meghatározásban elértük az egyetlen fennforgó különbségnek, a számosság és az egység különbségének, tökéletes egyenlőségét, azért nem lehet több alapművelet e háromnál. — Az összeszámlálásnak megfelel a számok feloldása ugyanazon meghatározottságok szerint. Ennélfogva a felsorolt három alapművelet mellett, amelyet ennyiben *pozitívnak* lehet nevezni, van három *negatív* is.

Függelék. Mivel a szám általában a kvantum a maga tökéletes meghatározottságában, azért fölhasználjuk nemcsak az úgynevezett diszkrét, hanem éppúgy az úgynevezett folytonos mennyiségek meghatározására is. A számot ezért a geometriában is segítségül kell venni, ahol arról van szó, hogy leírjuk a tér meghatározott alakzatait és viszonyaikat.

c) *A fok.*

103. §.

A *határ* magával a kvantum egészével azonos; mint *magában* sokszoros, az *extenzív* mennyiség, de mint magában *egyszerű* meghatározottság, az *intenzív* mennyiség vagy a *fok*.

A folytonos és diszkrét mennyiségek abban különböznek az extenzív és intenzív mennyiségektől, hogy amazok a *kvantitásra általában* vonatkoznak, emezek pedig ennek *határára*

vagy meghatározottságára mint olyanra. Az extenzív és intenzív mennyiség sem két faj, egyiknek sincs olyan meghatározottsága, amely nem volna meg a másiknak is; ami extenzív mennyiség, éppúgy intenzív is, és megfordítva.

Függelék. Az *intenzív mennyiség* vagy a *fok* fogalma szerint különbözik az *extenzív mennyiségtől* vagy a *kvantumtól*, s ezért meg nem engedhetőnek kell mondani, ha, ahogyan gyakran megtörténik, nem ismerik el ezt a különbséget s egyszerűen azonosítják a mennyiség két formáját. Ez az eset forog fönn nevezetesen a fizikában, ha pl. a fajsúly különbségét itt azzal magyarázzák, hogy azt mondják, egy test, amelynek fajsúlya mégegyszer akkora, mint egy másiké, ugyanazon a téren belül mégegyszer annyi anyagi részt (atomot) tartalmaz, mint a másik. Ugyanígy áll a dolog a meleggel és a fénnyel, ha a hőmérséklet és a világosság különböző fokait a meleg- vagy fényrészecskék (vagy molekulák) nagyobb vagy kisebb mennyiségével akarjuk megmagyarázni. A fizikusok, akik ilyen magyarázatokkal élnek, azzal szoktak mentegetődzni, ha ezek meg nem engedhetőségét vetik szemükre, hogy semmiképp sem akarnak dönteni ezzel ilyen jelenségeknek (tudvalevőleg megismerhetetlen) magánvalósága fölött s hogy az említett kifejezéseket csak a nagyobb *kényelem* kedvéért használják. Ami itt mindenekelőtt a nagyobb kényelmet illeti, ez állítólag a kalkulus könnyebb alkalmazására vonatkozik; azonban nem lehet belátni, hogy intenzív mennyiségeket, amelyeknek ugyancsak a szám a határozott kifejezésük, miért ne lehetne éppoly kényelmesen kiszámítani, mint extenzív mennyiségeket. Még kényelmesebb volna persze, ha mind a számolást, mind magát a gondolkodást is egészen lehetne mellőzni. Az említett kifogással szemben még azt is meg lehet jegyezni, hogy ha efféle magyarázatokba bocsátkozunk, mindenesetre túlhaladjuk az észrevevés és a tapasztalat területét s a metafizika és a (más alkalommal henyének, sőt vészesnek mondott) spekuláció területére megyünk át. A tapasztalatban mindenesetre úgy van, hogy ha két, tallérral teli erszény közül az egyik mégegyszer oly nehéz, mint a másik, ez azért van így, mert az egyik erszény kétszáz s a másik csak száz tallért tartalmaz. Ezeket a pénzdarabokat látni, általában érzékelni lehet; de atomok, molekulák és hasonlók az érzéki észrevevés körén kívül esnek s a gondolkodás dolga megengedhetőségük és jelentőségük fölött dönteni. Mármost (mint előbb a 98. § függelékében említettük) az elvont értelem az, amely a soknak a magáértvaló-lét fogalmában bennefoglalt mozzanatait az atomok alakjában megrögzíti és valami végsőnek tekinti, s ugyancsak ez az elvont

értelem az, amely a szóbanforgó esetben, mind az elfogulatlan szemlélettel, mind az igazán konkrét gondolkodással ellentmondásban, az extenzív mennyiséget a kvantitás egyetlen formájának tekinti, s ott, ahol intenzív mennyiségek vannak, ezeket nem ismeri el sajátos meghatározottságukban, hanem egy magában tarthatatlan hipotézisre támaszkodva, erőszakosan extenzív mennyiségekre igyekszik visszavezetni. Az újabb filozófiának tett szemrehányások között különös gyakorisággal hallottuk azt is, hogy mindent azonosságra vezet vissza, amiért is az azonosság-filozófia gúnynevet adták neki ; e fejtegetésünkből azonban kitűnik, hogy épp a filozófia sürgeti annak megkülönböztetését, ami mind fogalmánál, mind a tapasztalatnál fogva különböző, s viszont hivatásos empirikusok emelik az elvont azonosságot a megismerés legfőbb elvévé, úgyhogy ezért inkább az ő filozófiájukat kellene azonosságfilozófiának nevezni. Egyébként egészen helyes, ahogyan nincsenek pusztán folytonos és pusztán diszkrét mennyiségek, azonkép pusztán intenzív és pusztán extenzív mennyiségek sincsenek, s ennélfogva a kvantitás két meghatározása nem mint két önálló faj áll egymással szemben. Minden intenzív mennyiség extenzív is, s ugyanez áll megfordítva is. Így pl. a hőmérséklet bizonyos foka intenzív mennyiség, amelynek mint ilyennek egy egészen egyszerű érzet is a megfelelője ; ha azután megnézzük a hőmérőt, azt találjuk, hogy ennek a hőfoknak a higanyoszlop bizonyos kiterjedése felel meg, s ez az extenzív mennyiség együtt változik a hőmérséklettel mint intenzív mennyiséggel. Ugyanígy áll a dolog a szellem területén is ; egy intenzívebb jellem hatása messzebbre terjed, mint egy kevésbbé intenzívé.

104. §.

A fokban a kvantum *fogalma tételezve* van. A fok a *magáértvalóságában* közömbös és egyszerű mennyiség, de úgy, hogy meghatározottsága, amely kvantummá teszi, teljességgel *rajta kívül* más mennyiségekben van. Ebben az ellentmondásban, hogy a *magáért-való* közömbös határ az abszolút *külsőlegesség*, a *végtelen* kvantitatív *progresszus* van tételezve — egy *közvetlenség*, amely közvetlenül átcsap ellentétébe, a *közvetettségbe* (az imént tételezett kvantumon való túlmenésbe), és megfordítva.

A *szám* gondolat, de a gondolat mint magának teljesen külsőleges lét. Nem a szemléleté, mert gondolat, de az a gondolat, amelynek meghatározottsága a szemlélet külsőlegessége. — A kvantumot tehát nemcsak *lehet* a végtelenségig növelni vagy

csökkenteni, ő maga a fogalma által e *túlutalás* magán. A végtelen kvantitatív progresszus szintén gondolattalan ismétlése egy és ugyanazon ellentmondásnak, amely a kvantum általában, meghatározottságában tételezve pedig a fok. Arról, hogy mennyire felesleges ezt az ellentmondást a végtelen progresszus formájában kifejezni, joggal mondja *Zeno* Aristotelesnél: Ugyanaz a dolog valamit *egyszer* mondani és *mindig* mondani.

1. függelék. Ha az előbb (99. §) említett, a matematikában szokásos definíció szerint a mennyiség az, ami növelhető és csökkenthető, s nem is tehető semmi ellenvetés az alapjául szolgáló szemlélet helyessége ellen, még mindig megmarad a kérdés, hogyan jutunk ilyen *növelhetőnek* vagy *csökkenthetőnek* föltevéséhez. Ha e kérdésre válaszolva, egyszerűen a tapasztalatra hivatkoznánk, ez azért nem volna elegendő, mert, nem tekintve azt, hogy akkor csak képzetünk, nem pedig gondolatunk volna a mennyiségről, ez csak lehetőségnek (a növekedés és csökkenés lehetőségének) bizonyulna s nem látnók be ennek az ilyképpen való viselkedésnek szükségszerűségét. Ezzel szemben logikai fejtegetésünkből nemcsak az adódott, hogy a kvantitás egyik lépcsőfoka az önmagát meghatározó gondolkodásnak, hanem kitűnt az is, hogy a kvantitás *fogalmában* rejlik, hogy túlmutat magamagán s hogy ennélfogva itt nem csupán lehetségessel, hanem szükségszerűvel van dolgunk.

2. függelék. A reflektáló értelem főleg a mennyiségi végtelen progresszushoz szokta magát tartani, ha általában végtelenségről van szó. Ámde a végtelen progresszus e formájára ugyanaz áll, amit előbb a minőségi végtelen progresszusról megjegyeztünk, hogy tudniillik nem az igaz, hanem csak ama rossz végtelenség kifejezése, amely nem jut túl a puszta *kellésen* s így valójában megáll a végesben. Ami azután közelebbről e véges progresszus mennyiségi formáját illeti, amelyet Spinoza joggal pusztán képzelt végtelenségnek *(infinitum imaginationis)* nevez, nem ritkán költők is (nevezetesen Haller és Klopstock) fölhasználták ezt a képzetet, hogy vele nemcsak a természetnek, hanem magának Istennek végtelenségét is szemléltessék. Hallernál találjuk pl. Isten végtelenségének híres leírását; ebben azt olvassuk:

Roppant számokat halmozok föl,
Milliók hegyeit,
Időt időre tornyosítok
És világot világra,
S ha az ijesztő magasságból
Szédülve ismét feléd tekintek:

A szám minden hatalma,
Megsokszorozva ezerszer,
Még része sem valódnak.*

Itt tehát mindenekelőtt a mennyiségnek és közelebbről a számnak az az állandó túlutalása önmagán van előttünk, amelyet Kant borzalmasnak nevez, bár a tulajdonképeni borzalmas benne bizonyára csak az unalmasság, hogy az ember állandóan egy határt vet és ezt újra megszünteti, s ennélfogva nem jut előbbre. A nevezett költő azonban a rossz végtelenség ama leírásához találóan hozzáteszi befejezésül:

Én levonom, s te egészen előttem vagy —**

s ezzel épp azt fejezi ki, hogy az igazi végtelent nem szabad puszta végesen-túlinak tekinteni s hogy, ha el akarunk jutni tudatához, le kell mondanunk ama *progressus in infinitum*-ról.

3. függelék. Ismeretes dolog, hogy Pythagoras számokban bölcselkedett, és a dolgok alapmeghatározását számnak fogta föl. Ez a fölfogás a közönséges tudat előtt első tekintetre teljesen paradoxnak, sőt esztelennek tűnhetik föl s ezért fölmerül a kérdés, mit tartsunk róla. Hogy e kérdésre felelhessünk, mindenekelőtt arra kell emlékeztetni, hogy a filozófia feladata általában a dolgoknak gondolatokra, mégpedig meghatározott gondolatokra való visszavezetése. A szám mármost csakugyan gondolat, mégpedig az a gondolat, amely legközelebb áll az érzékihez, vagy határozottabban kifejezve, magának az érzékinek gondolata, amennyiben általában az egymásonkívülit és a sokat értjük rajta. Abban a kísérletben tehát, hogy a világegyetemet számnak fogjuk föl, fölismerjük az első lépést a metafizikához. Pythagoras, mint ismeretes, a filozófia történetében az ión filozófusok[51] és az eleaiak között áll. Amazok, mint már Aristoteles megjegyezte, megálltak még a mellett, hogy a dolgok lényegét valami anyaginak (ὕλη-nek)

* Ich häufe ungeheure Zahlen,
Gebirge Millionen auf,
Ich setze Zeit auf Zeit
Und Welt auf Welt zu Hauf,
Und wenn ich von der grausen Höh
Mit Schwindel wieder nach Dir seh:
Ist alle Macht der Zahl,
Vermehrt zu Tausendmal,
Noch nicht ein Teil von Dir. *(A ford.)*

** Ich zieh sie ab, und Du liegst ganz vor mir — *(A ford.)*

tekintsék, az utóbbiak azonban, s közelebbről Parmenides, továbbhaladtak a tiszta gondolathoz, a lét formájában, s így a pythagorasi filozófia elve mintegy a híd az érzéki és az érzékfeletti között. Ebből adódik azután az is, mit tartsunk az olyan emberek nézetéről, akik úgy vélekednek, hogy Pythagoras nyílván túlságosan *messze* ment, a dolgok lényegét puszta számokként fogva föl, s aztán hozzáteszik, megszámlálni csakugyan lehet a dolgokat, ez ellen senkinek sem lehet kifogása, de a dolgok mégis csak *többek* puszta számoknál. Ami itt a dolgoknak tulajdonított *többletet* illeti, készségesen meg kell ugyan engedni, hogy a dolgok többek puszta számoknál, csak azon múlik minden, mit értünk ezen a *többleten*. A közönséges érzéki tudat a maga álláspontjának megfelelően az itt fölvetett kérdésre habozás nélkül akként felel majd, hogy az érzéki észrevehetőségre utal, megjegyezve, hogy hiszen a dolgok nemcsak számlálhatók, hanem azonkívül még láthatók, szagolhatók, tapinthatók stb. A pythagorasi filozófiának tett szemrehányás tehát, modern kifejezéssel élve, arra redukálódnék, hogy túlságosan idealisztikus. Ámde a valóságban épp ellenkezőleg áll a dolog, s ez kitűnik már abból, amit előbb a pythagorasi filozófia történeti helyzetéről megjegyeztünk. Ha ugyanis meg kell engedni, hogy a dolgok *többek* puszta számoknál, ezt úgy kell érteni, hogy a *szám* puszta gondolata még nem elegendő a dolgok meghatározott lényegének vagy fogalmának kifejezésére. Amaz állítás helyett tehát, hogy Pythagoras *túlságosan messze* ment számfilozófiájával, megfordítva inkább azt kellene mondani, hogy nem ment még *elég messze*, pedig már az eleaiak megtették a legközelebbi lépést a tiszta gondolkodáshoz. — Vannak azonban ezenkívül, ha nem is dolgok, de dolgok állapotai s általában természeti jelenségek, amelyeknek meghatározottsága lényegileg meghatározott számokon és számviszonyokon nyugszik. Ez áll nevezetesen a hangok különbségére és harmónikus összehangzására, s tudvalevőleg azt beszélik, hogy Pythagorast elsősorban ennek a jelenségnek észrevevése késztette arra, hogy a dolgok lényegét számnak fogja föl. Noha fontos tudományos érdek azokat a jelenségeket, amelyek meghatározott számokon alapszanak, vissza is vezetni rájuk, mégis semmiképen meg nem engedhető, hogy a gondolat meghatározottságát általában pusztán számbeli meghatározottságnak tekintsük. Az ember ugyan indíttatva érezheti magát arra, hogy a legáltalánosabb gondolati meghatározásokat az első számokhoz kapcsolja és ennek megfelelően azt mondja, *egy* az egyszerű és közvetlen, *kettő* a különbség és a közvetítés, és *három* e kettő egysége. Ezek a kapcsolatok azonban egészen külső-

legesek s a nevezett számokban mint olyanokban nincs benn az, hogy éppen ezeket a meghatározott gondolatokat fejezzék ki. Minél inkább haladunk különben előre ezen a módon, annál inkább kitűnik a merő önkény a határozott számoknak határozott gondolatokkal való összekapcsolásában. Így pl. 4 úgy tekinthető mint 1 meg 3 és a velük kapcsolatos gondolatok egysége, ámde 4 éppúgy 2 kétszerese is, s éppúgy 9 nemcsak 3 négyzete, hanem egyúttal 8 meg 1, 7 meg 2 összege stb. Ha bizonyos titkos társaságok még manapság is nagy súlyt helyeznek mindenféle számra és figurára, azt egyfelől ártatlan játéknak kell tekinteni s másfelől a gondolkodásban való gyámoltalanság jelének. Szokták ugyan mondani, hogy az efféle mögött mély értelem rejlik s az ember sokat gondolhat mellette. A filozófiában azonban nem az a fontos, hogy valamit *lehet* gondolni, hanem az, hogy *valóságosan* gondolkodjunk, a gondolat igazi elemét pedig nem önkényesen választott szimbolumokban, hanem csak magában a gondolkodásban kell keresni.

105. §.

Ez, hogy *magáért-való* meghatározottságában a kvantum *külsőleges* önmagának, teszi az ő *minőségét;* épp e külsőlegességben önmaga és magára vonatkoztatott. Egyesül benne a külsőlegesség, vagyis a kvantitatív, és a magáért-való-lét, a kvalitatív. — A kvantum, a *maga magánvalósága szerint* így tételezve, a mennyiségi *viszony* — oly meghatározottság, amely egyfelől *közvetlen* kvantum, a kitevő, másfelől *közvetítés*, tudniillik valamilyen kvantum *vonatkozása* egy másikra — a viszony két oldala, amelynek itt nem közvetlen számértéke érvényes, hanem csak ebben a vonatkozásban van az értéke.

Függelék. A mennyiségi végtelen progresszus mindenekelőtt mint a számnak folytonos túlutalása magamagán jelenik meg. Közelebbről tekintve azonban a mennyiség ebben a folyamatban önmagához visszatérőnek bizonyul, mert ami a gondolat szerint bennefoglaltatik, az általában a szám meghatározottsága a szám által, ez pedig a *mennyiségi viszonyt* adja. Ha pl. azt mondjuk, 2 : 4, akkor két mennyiségünk van, de ezek nem közvetlenségükben mint olyanok érvényesek, hanem csak kölcsönös egymásra vonatkozásuk fontos. Ez a vonatkozás azonban (a viszony kitevője) maga is mennyiség, amely abban különbözik az egymásra vonatkoztatott mennyiségektől, hogy változásával maga a viszony is megváltozik, ellenben a viszony közömbösen viselkedik két oldalának változásával szemben s ugyanaz marad, amíg csak a kitevő

meg nem változik. 2 : 4 helyébe tehát ezt is tehetjük : 3 : 6, a nélkül, hogy a viszony megváltoznék, mert a kitevő, 2, mind a két esetben ugyanaz marad.

106. §.

A viszony *oldalai* még közvetlen kvantumok, s a minőségi és mennyiségi meghatározás még külsőleges egymásnak. Igazságuk szerint azonban, hogy a kvantitatív : magára való vonatkozás a maga külsőlegességében, vagyis a meghatározottság magáértvaló-léte és közömbössége egyesítve vannak, a viszony a *mérték*.

Függelék. A mennyiség, mint kitűnt, az eddig szemügyre vett dialektikus mozgás révén mozzanatain keresztül visszatért a minőséghez. A mennyiség fogalma, úgy láttuk először, a megszűnten-megmaradó minőség, vagyis a léttel nem azonos, hanem vele szemben közömbös, csak külsőleges meghatározottság. Ez a fogalom azután (mint előbb megjegyeztük), alapja a matematikában szokásos definíciónak, hogy a mennyiség az, ami növelhető és csökkenthető. E definíció szerint úgy tűnhetnék föl, mintha a mennyiség csak a változó általában volna (mert növelés is, csökkentés is, éppen csak más meghatározása a mennyiségnek) — így azonban nem különböznék a fogalma szerint ugyancsak változó *létezéstől* (a minőség második lépcsőfokától) ; azért ama definíció tartalmát ki kell egészíteni olyképpen, hogy a mennyiség oly változó, amely változása ellenére mégis ugyanaz marad. A mennyiség fogalma így ellentmondásosnak bizonyul s ez az ellentmondás a mennyiség dialektikája. E dialektika eredménye azonban nem egyszerű visszatérés a minőséghez, mintha ez volna az igaz, a mennyiség pedig a hamis, hanem e kettőnek egysége és igazsága, a minőségi mennyiség — vagyis a *mérték*. — Meg lehet itt jegyezni még, hogy, ha a tárgyi világ szemléletében mennyiségi meghatározásokkal foglalkozunk, valójában mindíg már a mérték lebeg szemünk előtt mint e foglalkozás célja. Kifejeződik ez nyelvünkben is azzal, hogy mennyiségi meghatározások és viszonyok kiderítését *mérésnek* nevezzük. Így mérjük pl. különböző, rezgésbe hozott húrok hosszúságát abból a szempontból, hogy a hosszúsági különbségnek a rezgés létrehozta hangok milyen minőségi különbsége felel meg. Éppígy kutatjuk a kémiában egymással kapcsolatba hozott anyagok mennyiségét, hogy megismerjük az ilyen kapcsolatokat meghatározó mértékeket, azaz azokat a mennyiségeket, amelyek meghatározott minőségeknek alapul szolgálnak. A statisztikában is a számok, amelyekkel foglalkoznak, csak az általuk meghatáro-

zott minőségi eredmények miatt érdekesek. Ellenben puszta számítások mint olyanok, az itt jelzett vezető szempont nélkül, joggal mennek üres kuriozitás számba, amely sem elméleti, sem gyakorlati érdeket nem tud kielégíteni.

C.

Mérték.

107. §.

A mérték a minőségi kvantum, mindenekelőtt mint *közvetlen*, oly kvantum, amelyhez létezés vagy minőség kapcsolódik.

Függelék. A mérték, mint a minőség és a mennyiség egysége, ezzel egyúttal a teljes lét. Ha a létről beszélünk, ez elsősorban úgy jelenik meg, mint az egészen elvont és meghatározás nélküli; ámde lényegileg a lét az, hogy meghatározza önmagát, teljes meghatározását pedig a mértékben éri el. A mértéket az abszolútum definíciójának is lehet tekinteni s ennek megfelelően mondották, Isten minden dolgok mértéke. Ez a szemlélet az alaptónusa némely óhéber éneknek is, amelyben Isten dicsőítése lényegileg abban tetőződik, hogy ő vet határt mindennek, a tengernek és a szárazföldnek, a folyóknak és a hegyeknek s éppúgy a növények és állatok különböző fajainak. A görög vallási tudat a mérték istenségét, az erkölcsre való közelebbi vonatkozásban, mint *nemezist* képzelte. Ebben a képzetben bennerejlik általában, hogy minden emberinek — gazdagságnak, becsületnek, hatalomnak és éppígy örömnek, fájdalomnak stb. — megvan a határozott mértéke, amelynek átlépése veszedelembe és pusztulásba visz. — Ami mármost a mértéknek a tárgyi világban való előfordulását illeti, elsősorban a természetben olyan exisztenciákat találunk, amelyeknek lényeges tartalma a mérték. Áll ez nevezetesen a naprendszerre, amelyet általában a szabad mértékek birodalmának kell tekintenünk. Ha azután tovább haladunk előre a szervetlen természet szemléletében, a mérték is mintegy a háttérbe lép annyiban, hogy itt a létező minőségi és mennyiségi meghatározások sokszorosan közömböseknek bizonyulnak egymással szemben. Így pl. egy szikla vagy egy folyó minősége nincs meghatározott mennyiséghez kötve. Közelebbről tekintve azonban azt találjuk, hogy olyan tárgyak is, mint a nevezettek, nem teljességgel mérték nélkül valók, mert egy folyó vize és egy szikla egyes alkatrészei a kémiai vizsgálatban ismét

minőségeknek bizonyulnak, amelyek a tartalmazott anyagok mennyiségi viszonyaitól függnek. Határozottabban a közvetlen szemléletbe esően azonban a mérték a szerves természetben lép fel újra. A növények és állatok különböző nemeinek mind egészben, mind egyes részeikben bizonyos mértékük van. Figyelemreméltó itt, hogy a tökéletlenebb, a szervetlen természethez közelebbálló szerves alakulatok részben mértékük nagyobb határozatlanságában különböznek a magasabbrendűektől. Így találunk pl. a kövületek között úgynevezett ammonszarvakat, amelyek csak nagyító segítségével ismerhetők fel, s másokat egy kocsikerék nagyságáig. A mértéknek ez a határozatlansága mutatkozik egyes, a szerves kialakulás alacsony fokán álló növényeknél is, ahogy ez pl. a páfrányoknál látható.

108. §.

Mivel a mértékben minőség és mennyiség csak *közvetlen* egységben vannak, különbségük éppoly közvetlenül mutatkozik rajtuk. A specifikus kvantum ennyiben részint puszta kvantum, s a létezés növekedésre és csökkenésre képes a nélkül, hogy a mérték, amely ennyiben *szabály*, azáltal megszűnnék, részint azonban a kvantum változása a minőség változása is.

Függelék. A mértékben a minőség és a mennyiség azonossága még csak *magánvaló*, de még nem *tételezett*. Ebben bennerejlik az, hogy ez a két meghatározás, amelynek egysége a mérték, külön-külön is érvényesül, olyformán, hogy egyfelől a létezés mennyiségi meghatározásai megváltozhatnak a nélkül, hogy ez minőségét érintené, másfelől azonban ennek a közömbös növekedésnek és csökkenésnek is van határa, amelynek túllépése megváltoztatja a minőséget. Így pl. a víz hőfoka eleinte közömbös a cseppfolyósságára való vonatkozásban; a cseppfolyós víz hőmérsékletének emelkedésével vagy csökkenésével azonban beáll egy pont, amikor ez a halmazállapot minőségileg megváltozik s a víz egyfelől gőzzé, másfelől jéggé változik át. A végbemenő mennyiségi változás először valami egészen ártatlannak látszik, de még valami más is lappang mögötte, s a mennyiségnek ez a látszólag ártatlan változása mintegy csel a minőségnek megragadására. A mértéknek ebben rejlő antinómiáját már a görögök többféle alakban szemléltették. Így pl. abban a kérdésben, vajjon *egy* búzaszem egy rakás búzát, vagy *egy* szőrszál kitépése egy ló farkából kopasz farkat csinál-e? Eleinte, a mennyiségnek mint a lét közömbös és külsőleges meghatározottságának természetére való tekintettel, hajlandók leszünk tagadólag felelni ama kérdésekre; de azután mégis meg kell adnunk,

hogy ennek a közömbös növelésnek és csökkentésnek is megvan a határa s hogy végül eljutunk egy ponthoz, amikor mindig csak *egy* búzaszemnek folytatólagos hozzáadásával egy rakás búza és mindig csak *egy* szőrszálnak folytatólagos kihúzásával egy kopasz farok keletkezik. Ugyanúgy, mint ezekben a példákban, áll a dolog abban az elbeszélésben is, amelyben egy paraszt élénken lépkedő szamarának terhét folyton mindig csak *egy* lattal növelte mindaddig, amíg végül össze nem roskadt az elviselhetetlenné lett teher alatt. Nagyon igazságtalan dolog volna az effélét egyszerűen henye iskolai fecsegésnek minősíteni, mert valójában itt oly gondolatokról van szó, amelyeknek ismerete gyakorlati és közelebbről erkölcsi vonatkozásban is nagyon fontos. Így pl. kiadásaink tekintetében eleinte van bizonyos mozgási terünk, amelyen belül a több vagy kevesebb nem számít; ha azonban azután az egyik vagy a másik irányban túllépjük a mindenkori egyéni viszonyok megszabta mértéket, akkor a mérték minőségi természete jut érvényre (ugyanúgy, mint a víz különböző hőmérsékletének előbb említett példájában) s amit az imént még jó gazdálkodásnak tekintettünk, fösvénységgé vagy tékozlássá lesz. — Alkalmazható ugyanez a politikára is, mégpedig olyképpen, hogy egy állam alkotmányát függetlennek is, függőnek is kell tekinteni területe nagyságától, lakosai számától és más ilyen mennyiségi meghatározásoktól. Ha nézünk pl. egy ezer négyzetmérföld területű és négymillió lakosságú államot, eleinte habozás nélkül megadjuk, hogy egy pár négyzetmérföld területtel és egy pár ezer lakossal több vagy kevesebb nem lehet lényeges befolyással az ilyen állam alkotmányára. De éppoly nyilvánvaló az is, ha folytatjuk egy államnak ilyetén nagyobbítását vagy kisebbítését, végül beáll egy pont, amikor, nem tekintve mind a többi körülményt, már e mennyiségi változás miatt is, minőségileg sem maradhat az alkotmány változatlan. Egy kis svájci kanton alkotmánya nem való egy nagy birodalomnak, s éppúgy nem volt helyes a római köztársaság alkotmányát átvinni kis német birodalmi városokra.

109. §.

A *mértéktelen* mindenekelőtt egy mértéknek ez a túlmenése mennyiségi természete által minőségi meghatározottságán. Mivel azonban a másik mennyiségi viszony, az elsőnek mértéktelensége, éppannyira minőségi is, azért a mértéktelen ugyancsak mérték. Ezt a két átmenetet pedig, a minőségét kvantumba és a kvantumét minőségbe, ismét mint *végtelen progresszust* lehet elképzelni — mint

a mértéknek a mértéktelenben való megszűnését és újra-helyreállását.

Függelék. A mennyiség, mint láttuk, nemcsak *képes* változásra, azaz növekedésre és csökkenésre, hanem általában mint mennyiség: túlhaladás önmagán. Ezt a természetét a mennyiség a mértékben is igazolja. Azzal azonban, hogy a mértékben rejlő mennyiség túlmegy bizonyos határon, a neki megfelelő minőség is megszűnik. De ez nem a minőségnek általában negálása, hanem csak ezé a meghatározott minőségé, s ennek helyét azonnal újra más minőség foglalja el. A mértéknek ez a folyamata váltakozva majd a mennyiség puszta változásának, majd a mennyiség minőségbe való átcsapásának is bizonyul és egy csomóvonal képében szemlélhető. Efféle csomóvonalakat elsősorban a természetben találunk többféle formában. A víznek növekedés és csökkenés következtében létrejövő, minőségileg különböző halmazállapotait már előbb említettük. Hasonlóan áll a dolog a fémek oxidálódásának különböző fokaival. A hangok különbsége is példa lehet arra, hogy ami eleinte csak mennyiségi, hogyan csap át a mérték folyamatában minőségi változásba.

110. §.

Valójában itt az történik, hogy a *közvetlenség*, amely még a mértéket mint olyat megilleti, megszűnik; minőség és mennyiség maguk eleinte *közvetlen* mozzanatai a mértéknek s ez csak *viszonylagos azonosságuk*. A mérték azonban megszűnten-megmaradónak bizonyul a mértéktelenben, ámde ebben, amely annak negációja, de maga a mennyiség és minőség egysége, éppúgy csak *önmagával* olvad össze.

111. §.

A végtelennek, az affirmációnak mint a negáció negációjának, elvontabb oldalak helyett — lét és semmi, valami és más stb. — most a minőség és mennyiség voltak az oldalai. Ezek, mint kimutattuk, α) először *átmentek* egymásba, a minőség a mennyiségbe (98. §) és a mennyiség a minőségbe (105. §) s így mind a kettő *negáció*. β) De *egységükben* (a mértékben) különbözők s az egyik csak a másik *révén* van; és γ) miután az egység közvetlensége megszűnőnek bizonyult, ez az egység immár *tételezve* van mint az, ami *magánvalósága szerint*, mint egyszerű vonatkozás magára, amely a létet általában és formáit mint megszűnten-megmaradókat

magában foglalja. — A lét vagy a közvetlenség, amely önmagának negációja által közvetítés *önmagával* és vonatkozás önmagára, tehát éppúgy közvetítés, amely megszűnten-megmaradva önmagára való vonatkozássá, közvetlenséggé emelkedik: a *lényeg.*

Függelék. A mérték folyamata nem csupán a végtelen progresszus rossz végtelensége abban a formában, hogy a minőség állandóan átcsap mennyiségbe és a mennyiség minőségbe, hanem egyúttal igazi végtelensége a másában önmagával való összeolvadásnak. Minőség és mennyiség a mértékben először mint valami és más állnak egymással szemben. Ámde a minőség *magánvalósága szerint* mennyiség, s éppúgy megfordítva, a mennyiség *magánvalósága szerint* minőség. Azzal, hogy a mérték folyamatában a kettő átmegy egymásba, e két meghatározás mindegyike csak azzá lesz, ami már magánvalósága szerint, s most megkapjuk a meghatározásaiban negált, általában a megszűnten-megmaradó létet: a *lényeget.* A mértékben magánvalósága szerint már benne volt a lényeg, s folyamata csak abban van, hogy tételezi magát annak, ami magánvalósága szerint. — A közönséges tudat a dolgokat léttel bíróknak fogja föl s minőség, mennyiség és mérték szempontjából tekinti őket. Ezek a közvetlen meghatározások azonban azután nem bizonyulnak szilárdaknak, hanem átmenőknek, s a lényeg dialektikájuk eredménye. A lényegben nincs többé átmenet, hanem csak vonatkozás van. A vonatkozás formája a létben még csak a mi reflexiónk; a lényegben ellenben a vonatkozás az ő saját meghatározása. Ha (a lét szférájában) a valami mássá lesz, ezzel a valami eltűnt. Nem így a lényegben; itt nincs igazi más, csak különbözőség van, az egyiknek vonatkozása az ő mására. A lényeg átmenetele tehát egyúttal nem átmenetel; mert a különbözőnek átmenetelénél különbözőbe nem tűnik el a különböző, hanem a különbözők megmaradnak vonatkozásukban. Ha pl. azt mondjuk: *lét* és *semmi*, külön van a lét s éppúgy külön a semmi. Egészen másképp áll a dolog a *pozitívval* és *negatívval.* Ezek mint a lét és a semmi vannak ugyan meghatározva. De a pozitívnak magában nincs értelme, hanem teljességgel a negatívra van vonatkoztatva. Ugyanígy áll a dolog a negatívval. A lét szférájában a vonatkoztatottság csak *magánvaló;* a lényegben ellenben tételezve van. Ez tehát általában a lét és a lényeg formáinak különbsége. A létben minden közvetlen, a lényegben ellenben minden viszonylagos.

A lényeg tana.

112. §.

A lényeg a fogalom mint *tételezett* fogalom, a meghatározások a lényegben csak *viszonylagosak*, még nem teljességgel reflektáltak magukban; ezért a fogalom még nem mint *magáért-való* van. A lényeg, mint az önmagának negativitása által magát magával közvetítő lét, a vonatkozás önmagára csak annyiban, amennyiben vonatkozás másra, ez azonban közvetlenül nem mint léttel bíró, hanem mint *tételezett* és *közvetített* van. — A lét nem tűnt el, hanem először is a lényeg, mint egyszerű vonatkozás önmagára, lét; másodszor azonban a lét, amely egyoldalú meghatározása szerint *közvetlen*, csak negatív létté, *látszattá fokozódik le*. — A lényeg tehát a lét mint *látszás* önmagában.

Az abszolútum a *lényeg*. — Ez a definíció azonos azzal, hogy az abszolútum a *lét*, amennyiben a lét ugyancsak az egyszerű vonatkozás önmagára; de egyúttal magasabbrendű, mert a lényeg a *magába*szállt lét, azaz egyszerű vonatkozása önmagára nem egyéb, mint ez a vonatkozás a negatív negációjaként, magában önmagával való közvetítéseként tételezve. — Amennyiben azonban az abszolútumot mint *lényeget* határozzák meg, a negativitást gyakran csak a minden meghatározott állítmánytól való *elvonatkozás* értelmében veszik. Ez a negatív tevékenység, az elvonatkozás, kívülesik akkor a lényegen, s a lényeg maga így, mint eredmény *e premisszája nélkül*, csak *caput mortuum*-a az elvonatkozásnak. De mivel ez a negativitás nem külsőleges a létnek, hanem saját dialektikája, azért igazsága, a lényeg, a *magába*szállt, vagyis *magában*-való létként van; különbsége a közvetlen léttől ama *reflexió*, látszása önmagában, s ez a reflexió magának a lényegnek sajátos meghatározása.

Függelék. Ha a lényegről beszélünk, tőle megkülönböztetjük a létet mint a közvetlent, s ezt a lényegre való tekintettel puszta *látszatnak* vesszük. Ez a látszat azonban nem olyan, hogy egyáltalában nincs, nem semmi, hanem a lét mint megszűnten-megmaradó. — A lényeg álláspontja általában a reflexió álláspontja. A reflexió kifejezést elsősorban a fényről használjuk, amennyiben ez egyenesvonalú haladásában egy tükröző felületre talál és róla visszaverődik. Itt tehát kettős dolog van előttünk, először valami közvetlen, léttel bíró, s másodszor ugyanaz mint közvetített vagy tételezett. Mármost ugyanígy vagyunk, ha egy tárgyról reflektálunk vagy (ahogy szintén mondani szokták) *elmélkedünk*, amennyiben ugyanis itt a tárgyról nem a maga közvetlenségében van szó, hanem azt mint közvetítettet akarjuk tudni. A filozófia feladatát vagy célját úgy is szokták felfogni, mint a dolgok lényegének megismerését, s ezen épp azt értik, hogy a dolgokat nem kell közvetlenségükben meghagyni, hanem mint más által közvetítetteket és megalapozottakat kell felmutatni. A dolgok közvetlen létét itt mintegy kéregnek vagy függönynek képzeljük, amely mögött a lényeg rejtőzik. — Ha azután azt mondják: Minden dolognak lényege van, ezzel azt fejezik ki, hogy a dolgok valójukban nem azok, amiknek közvetlenül mutatkoznak. Az sem minden, ha egyszerűen az egyik minőségről a másikra megyünk át s a kvalitatívtól továbbhaladunk a kvantitatívhoz, hanem a dolgokban van valami maradandó s ez a lényeg. Ami most a lényeg egyéb jelentését és használatát illeti, itt arra lehet emlékeztetni, hogy a németben a *Sein* segédigénél a mult jelölésére a *Wesen* kifejezést használjuk, az elmult létet így jelölve meg: *gewesen*. A nyelvhasználat e szabálytalanságának alapja egy szemlélet a létnek a lényeghez való viszonyáról, amely annyiban helyes, hogy a lényeget csakugyan az elmult létnek tekinthetjük; csakhogy itt még meg kell jegyezni, hogy ami elmult, azért nincs elvontan negálva, hanem csak meg van szüntetve s ezzel egyúttal meg van őrizve. Ha pl. azt mondjuk, Caesar Galliában volt *(gewesen)*, ezzel annak, amit itt Caesarról állítunk, csak közvetlenségét tagadjuk, de nem Galliában való tartózkodását általában, mert hiszen épp ez ennek az állításnak tartalma, csakhogy ezt a tartalmat itt mint megszűntet képzeljük. — Ha a mindennapi életben van szó Wesen-ről, ez gyakran csak összefoglalást vagy összességet jelent; így mondjuk pl. Zeitungswesen, Postwesen, Steuerwesen* stb. s ezen csak azt értjük, hogy ezeket a dolgokat nem egyenként közvetlenségükben, hanem mint

* Hírlapügy, postaügy, adóügy. *(A fordító.)*

komplexust s talán még különböző vonatkozásaikban kell venni. Az ilyen nyelvhasználat csakúgy hozzávetőleg azt tartalmazza, amit mint lényeget ismertünk meg. — Beszélünk azután *véges* lények értelmében is Wesen-ről s az embert véges lénynek nevezzük. Ha azonban lényeg értelmében beszélünk Wesen-ről, tulajdonkép túlvagyunk a végességen s az embernek az a megjelölése ennyiben nem szabatos. Ha azután Istent akarják Wesen-nel megjelölni s azt mondják: Van egy legfőbb lény,* erre nézve két megjegyzést kell tenni. Először ugyanis a *van* kifejezés olyan, amely végesre utal s így mondjuk pl.: van ennyi meg ennyi bolygó, vagy vannak ilyen meg amolyan természetű növények. Ami így van, ennélfogva olyasmi, amin kívül és ami mellett még más is van. Ámde Isten, mint a föltétlenül végtelen, nem olyan, aki éppen csak van s akin *kívül* és aki *mellett* még más lények is vannak. Ami egyéb még van Istenen kívül, azt Istentől való elválasztottságában nem illeti meg lényegesség, hanem ebben az elszigeteltségben mint támasz és lényeg nélkül valót, mint puszta látszatot kell tekinteni. *Másodszor* azonban az is rejlik ebben, hogy azt kell mondani, nem elegendő Istenről pusztán mint *legfőbb* lényről beszélni. A mennyiség itt alkalmazott kategóriájának valójában csak a véges birodalmában van helye. Így mondjuk pl.: ez a legmagasabb hegy a földön, s az a képzetünk, hogy ezen a legmagasabb hegyen kívül még más, ugyancsak magas hegyek vannak. Éppígy áll a dolog, ha valakiről azt mondjuk, hogy a leggazdagabb vagy a legtudósabb ember az országában. Isten azonban nem csupán *egy*, nem is csupán a *legfőbb* — hanem *a* lény, csakhogy itt mindjárt meg kell jegyezni, hogy noha Istennek ez a felfogása fontos és szükségszerű lépcsőfok a vallásos tudat fejlődésében, mégis korántsem meríti ki a keresztény istenképzet mélységét. Ha Istent csak mint a föltétlen lényt tekintjük s itt megállunk, akkor csak az általános, ellenállhatatlan hatalomnak tudjuk, vagy máskép kifejezve, az *Úrnak*. Ámde az *Úr* félelme kezdete ugyan, de éppen csak kezdete a bölcseségnek. — Elsősorban a zsidó és azután a mohamedán vallás fogja föl Istent az Úrnak és lényegileg *csak* az Úrnak. E vallások hiánya általában az, hogy bennük a véges nem jut jogához. Ennek a végesnek (akár természeti, akár szellemi végesnek) magában való megrögzítése a pogány és ezzel együtt a politeisztikus vallások jellemzője. — Gyakran azonban azt is állították, hogy Isten mint a legfőbb lény, megismerhetetlen. Ez általában a modern fölvilágosodás álláspontja s közelebbről az elvont értelemé, amely

* Es gibt ein höchstes Wesen. *(A fordító.)*

megelégszik annak megállapításával: *il y a un être suprème** s ezt nem is feszegeti tovább. Akik így beszélnek, s akiknek Isten csak a legfőbb *világon-túli* lény, azok a világot a maga közvetlenségében szemlélik mint valami szilárdat, pozitívat, s elfelejtik, hogy a lényeg épp megszüntetése minden közvetlennek. Isten mint az elvont világon-túli lény, amelyen tehát kívülesik a különbség és meghatározottság, valójában csak név, az absztraháló értelem *caput mortuum*-a. Isten igaz ismerete annak tudásával kezdődik, hogy a dolgok közvetlen létében nincs igazság. —

Nemcsak Istenre való vonatkozásban, hanem egyéb vonatkozásban is megtörténik gyakran, hogy a lényeg kategóriáját elvont módon használják fel s azután a dolgok szemléletében lényegüket mint közömböst és magában megállót rögzítik meg jelenségük meghatározott tartalmával szemben. Így szokták mondani nevezetesen, hogy az embereknek csak a lényegük fontos, nem a ténykedésük és viselkedésük. Ebben ugyan az a helyes rejlik, hogy amit egy ember tesz, nem közvetlenségében, hanem csak belseje által közvetítettnek és belseje megnyilvánulásának kell tekinteni. Csakhogy nem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy a lényeg meg a belső éppen csak azáltal igazolódnak mint olyanok, hogy megjelennek; ezzel szemben az emberek ama hivatkozása a tevékenységük tartalmától különböző lényegükre rendszerint azon a szándékon alapszik, hogy puszta szubjektivitásukat érvényesítsék s kivonják magukat az alól, ami önmagában érvényes.

113. §.

Az önmagára való vonatkozás a lényegben az *azonosságnak, a magára-irányuló-reflexiónak* formája; ez lépett itt a lét *közvetlensége* helyébe; mind a kettő az önmagára való vonatkozásnak ugyanazon absztrakciója.

Az érzékiségnek az a gondolattalansága, hogy minden korlátozottat és végest *léttel bírónak* vesz, átmegy az értelemnek abba a makacsságába, hogy azt mint *önmagával azonost, magának magában ellent-nem-mondót* fogja föl.

114. §.

Ez az azonosság a létből eredőnek, mindenekelőtt csak a lét meghatározásaival terheltnek és reá, mint valami *külsőlegesre* vonatkoztatottnak tűnik föl. Ha a létet így a lényegtől elkülönítve

* Van egy legfőbb lény. *(A fordító.)*

vesszük, a *lényegtelennek* nevezzük. De a lényeg magában-való-lét, *lényeges* csak annyiban, hogy magának önmagában való negatívuma, a másra-való-vonatkozás, a közvetítés, benne magában van. A lényegtelen tehát mint saját látszata van benne. De mivel a megkülönböztetés bennefoglaltatik a látszatban vagy közvetítésben, a megkülönböztetett pedig amaz azonosságtól különbözően, amelyből ered és amelyben nincs meg, vagy mint látszat van meg, maga is az azonosság formáját kapja, azért így az önmagára vonatkozó közvetlenség, vagyis a lét módjára van; a lényeg szférája ezáltal a *közvetlenség* és a *közvetítés* még tökéletlen kapcsolatává lesz. Benne minden úgy van tételezve, hogy önmagára vonatkozik s hogy egyúttal túlmegyünk rajta, — mint a *reflexió léte*, oly lét, amelyben egy más látszik, és amely egy másban látszik. — Ennélfogva egyben szférája a *tételezett ellentmondásnak*, amely a lét szférájában csak *magánvalósága szerint* van.

A lényeg kifejtésében, mivel egyazon fogalom mindenben a szubsztanciális, ugyanazok a meghatározások fordulnak elő, mint a lét kifejtésében, csakhogy *reflektált* formában. Tehát a *lét* és *semmi* helyébe most a *pozitív* és *negatív* formái lépnek, amaz megfelel az ellentét nélküli létnek mint *azonosság*, emez kifejlik (magában látszik) mint a *különbség* — majd a *levés* mint *alapja* a *létezésnek*, amely az alapra reflektálva, *exisztencia* stb. — A logikának ez a (legnehezebb) része főleg a metafizikának és a tudományoknak általában kategóriáit tartalmazza — mint termékeit a reflektáló értelemnek, amely a különbségeket *önállókként* tekinti s egyúttal viszonylagosságukat *is tételezi* — a kettőt azonban csak egymás mellett vagy után egy *is*-sel köti össze, s ezeket a gondolatokat nem hozza együvé, nem egyesíti fogalommá.

A.

A lényeg mint az exisztencia alapja.

a) *A tiszta reflexiós meghatározások.*

α) Az azonosság.

115. §.

A lényeg *magában* látszik, vagyis tiszta reflexió, így csak vonatkozás magára, nem mint közvetlen, hanem mint reflektált — *önmagával-való azonosság*.

Formális vagy *értelmi azonosság* ez az azonosság, amennyiben ezt ragadjuk meg s *elvonatkozunk* a különbségtől. Vagyis az *absztrakció* épp e formális azonosság tételezése, egy magában konkrétnak átváltoztatása az egyszerűség e formájává — akár úgy, hogy *elhagyjuk* (az úgynevezett *elemzés* segítségével) egy részét a konkrétumon levő sokfélének és csak *egyet* veszünk ki belőle, vagy pedig úgy, hogy különbözőségüket elhagyva, a sokféle meghatározottságot egybe *vonjuk össze.*

Ha az azonosságot összekapcsoljuk az abszolútummal mint egy tétel alanyával, a tétel így hangzik: *az abszolútum az önmagával azonos.* — Amily igaz ez a tétel, annyira kétséges, igazsága szerint gondolják-e; ezért kifejezésében legalábbis nem teljes: mert eldöntetlen, vajjon az elvont értelmi *azonosságot* jelenti-e, azaz ellentétben a lényeg többi meghatározásával, — vagy pedig a magában *konkrét* azonosságot. Így az azonosság, mint majd kiderül, mindenekelőtt az *alap*, s azután, az igazság magasabb fokán, a *fogalom.* — Az *abszolút* szó maga is gyakran csak annyit jelent, mint *elvont;* így *abszolút* tér, *abszolút* idő nem egyéb, mint elvont tér és elvont idő.

A lényeg meghatározásai, *lényeges* meghatározások értelmében, állítmányai lesznek egy feltevésszerű alanynak, ez pedig, mivel ama meghatározások lényegesek, *minden.* Az így keletkező tételeket mint a *gondolkodás általános törvényeit* fejezték ki. Az *azonosság tétele* e szerint így hangzik: *Minden azonos önmagával;* A = A; s negatív formában: A nem lehet *egyszerre* A *és nem* -A. — Ez a tétel nem igazi gondolkodási törvény, hanem csak az *elvont értelem* törvénye. A *tételnek* már *formája* is ellentmond, mivel egy tétel különbséget is ígér alany és állítmány között, ez pedig nem teljesíti, amit formája követel. Nevezetesen azonban a következő úgynevezett gondolkodási törvények szüntetik meg ezt a törvényt, ennek ellentétét téve meg törvényeknek. — Ha azt állítják, hogy ezt a tételt nem lehet bebizonyítani, de *minden* tudat szerinte jár el s tapasztalat szerint azonnal helyesli, mihelyt megérti, az iskolának ez állítólagos tapasztalatával szembe kell helyezni azt az általános tapasztalatot, hogy nincs az a tudat, amely e törvény szerint gondolkodik, képzeteket alkot, vagy beszél stb., nincs az az exisztencia, bárminemű is, amely szerinte exisztál. Ha valaki az igazság ez állítólagos törvénye szerint beszél (egy bolygó — egy bolygó, a magnetizmus — a magnetizmus, a szellem — szellem), azt teljes joggal együgyűnek tartják; ez az általános tapasztalat. Az iskola, ahol egyedül érvényesek az ilyen tör-

vények, a logikájával együtt, amelyet komolyan előad, rég elvesztette hitelét a józan emberi értelem, valamint az ész előtt.

Függelék. Az azonosság ismét ugyanaz, ami előbb mint lét volt előttünk, csakhogy mint olyan, ami a közvetlen meghatározottság megszüntetése által lett, s így a lét mint eszmeiség. — Nagyon fontos, hogy kellően megértsük az azonosság igazi jelentését, ehhez pedig mindenekelőtt az kell, hogy ne pusztán mint elvont azonosságot fogjuk föl, azaz ne mint a különbséget kizáró azonosságot. Ez az a pont, amelyben minden rossz filozófia különbözik attól, ami egyedül megérdemli a filozófia nevét. Az azonosság a maga igazsága szerint, mint a közvetlenül léttel bírónak eszmeisége, magasrendű meghatározás, mind vallásos tudatunk, mind általában minden egyéb gondolkodás és tudat szempontjából. Azt lehet mondani, az igaz tudás Istenről azzal kezdődik, hogy azonosságnak — abszolút azonosságnak tudjuk, s ebben bennerejlik az is, hogy a világ minden hatalma és minden dicsősége összeomlik Isten előtt s csak mint az ő hatalmának és az ő dicsőségének sugárzása állhat meg. — Ugyancsak az azonosság mint önmagáról való tudat az, amiben az ember különbözik a természettől általában és közelebbről az állattól; az utóbbi nem jut el odáig, hogy magát mint ént, azaz mint önmagának önmagában való tiszta egységét, ragadja meg. — Ami azután az azonosságnak a gondolkodásra vonatkozó jelentőségét illeti, itt mindenekelőtt az a fontos, hogy az igaz, a létet és meghatározásait mint megszűnten-megmaradókat magában foglaló azonosságot ne tévesszük össze az elvont, tisztán formális azonossággal. Mindazok a gyakori szemrehányások, amelyeket nevezetesen az érzet és a közvetlen szemlélet álláspontjából tettek a gondolkodásnak, hogy egyoldalú, merev, tartalmatlan stb., azon a fonák előföltevésen alapszanak, hogy a gondolkodás tevékenysége csak az elvont azonosításé, a formális logika pedig maga igazolja ezt az előföltevést a fenti §-ban megvilágított, állítólag legfőbb gondolkodási törvény felállításával. Ha a gondolkodás nem volna egyéb amaz elvont azonosságnál, a legfeleslegesebb és legunalmasabb mesterségnek kellene nyilvánítani. A fogalom meg az eszme mindenesetre azonosak önmagukkal, de csak annyiban, hogy egyúttal a különbséget is magukban foglalják.

β) A különbség.

116. §.

A lényeg csak annyiban tiszta azonosság és látszat önmagában, amennyiben az önmagára vonatkozó negativitás, tehát önmagának önmagától való taszítása ; lényegileg tehát a *különbség* meghatározását foglalja magában.

A máslét itt többé nem a *minőségi*, a meghatározottság, határ ; hanem lényegről, az önmagára vonatkozóról, lévén szó, benne a negáció egyszersmind vonatkozás : *különbség, tételezettség, közvetítettség.*

Függelék. Ha azt kérdezik : hogyan jut az azonosság a különbséghez? ebben a kérdésben az az előföltevés rejlik, hogy az azonosság mint puszta, azaz mint elvont azonosság valami különvaló, s éppúgy a különbség is valami más, ugyancsak különvaló. Ez az előföltevés azonban lehetetlenné teszi a választ a fölvetett kérdésre, mert ha az azonosságot a különbségtől különbözőnek tekintjük, ezzel valójában csak a különbség van előttünk, s a továbbhaladást a különbséghez azért nem lehet kimutatni, mert az, amitől tovább akarunk haladni, annak számára, aki a továbbhaladás mikéntje után kérdez, nem is létezik. Ez a kérdés tehát, közelebbről tekintve, mindenképen gondolattalannak bizonyul ; attól, aki fölveti, előbb azt kellene kérdezni, mit gondol azonosságon, s akkor kiderülne, hogy éppenséggel semmit sem gondol rajta s hogy az azonosság neki csupán üres név. Továbbá, mint láttuk, az azonosság csakugyan valami negatív, de nem az elvont, üres semmi általában, hanem a létnek és meghatározásainak negációja. Mint ilyen azonban az azonosság egyúttal vonatkozás, mégpedig negatív vonatkozás önmagára, vagyis önmagának megkülönböztetése önmagától.

117. §.

A különbség 1. *közvetlen* különbség, a *különbözőség*, amelyben a különbözők mindegyike *magában* az, ami, s közömbös a másikra való vonatkozással szemben, amely tehát neki külsőleges. Mivel a különbözők közömbösek a különbségükkel szemben, ez rajtuk kívül egy harmadikba, az *összehasonlítóba* esik. Ez a külsőleges különbség mint a vonatkoztatottak azonossága az *egyenlőség*, mint nem-azonosságuk az *egyenlőtlenség.*

Ezeket a meghatározásokat az értelem úgy hullatja széjjel, hogy, noha az összehasonlításnak egy és ugyanazon szub-

sztrátuma van az egyenlőség és egyenlőtlenség számára, ezek állítólag különböző *oldalai* és *nézetei*, de az egyenlőség magában csak az előbbi, az azonosság, az *egyenlőtlenség* magában pedig a különbség.

A különbözőséget is átváltoztatták tétellé, azzá, *hogy minden különböző*, vagy *hogy nincs két, egymással tökéletesen egyenlő dolog*. Itt minden dolog az *ellenkezőjét* kapja állítmányul annak az *azonosságnak*, amelyet az *első* tételben tulajdonítottak neki, tehát az elsőnek ellentmondó törvény adódik. Azonban mivel a *különbözőség* csak a külső összehasonlításhoz tartozik, valaminek *önmagában* csak önmagával *kell azonosnak* lennie, s így ez a második tétel nem mond ellent az elsőnek. De *nem tartozik* a különbözőség a valamihez vagy mindenhez sem, nem lényeges meghatározása ennek az alanynak; ez a második tétel ezen a módon ki sem mondható. — De ha a valami *maga*, a tétel szerint, különböző, akkor *saját* meghatározottsága által az; ezzel azonban többé nem a különbözőséget mint olyant, hanem a *meghatározott* különbséget gondoljuk. — Ez az értelme a leibnizi tételnek is.

Függelék. Ha az értelem az azonosságot szemügyre akarja venni, akkor valójában már túl van rajta, s ami előtte van, az a különbség a puszta különbözőség alakjában. Ha ugyanis az azonosságnak úgynevezett gondolkodási törvénye szerint azt mondjuk: a tenger — a tenger, a levegő — a levegő, a hold — a hold stb., ezeket a tárgyakat közömböseknek vesszük egymással szemben, s így nem az azonosság, hanem a különbség van előttünk. De azután nem is állunk meg a mellett, hogy a dolgokat csak különbözőknek tekintjük, hanem *összehasonlítjuk* egymással s így az *egyenlőség* és *egyenlőtlenség* meghatározásait kapjuk. A véges tudományok munkája nagyrészt e meghatározások alkalmazásában van, s manapság, ha tudományos feldolgozásról van szó, főleg azt az eljárást szokták rajta érteni, amely a vizsgálat alá vont tárgyak egymással való összehasonlítását célozza. Nyilvánvaló, hogy ezen az úton nem egy nagyon fontos eredményhez jutottak s e tekintetben különösen az újabb kor nagy teljesítményeire az összehasonlító anatómia és az összehasonlító nyelvkutatás területein kell emlékeztetni. Itt azonban egyrészt meg kell jegyezni, hogy túlságosan messze mentek, akik azt hitték, hogy ezt az összehasonlító eljárást a megismerés valamennyi területére egyforma sikerrel lehet alkalmazni, másrészt különösen ki kell emelni, hogy a puszta összehasonlítás még nem tudja véglegesen kielégíteni a tudományos szükségletet, s hogy olyan eredményeket, amilye-

neket előbb említettünk, csak mint (mindenesetre nélkülözhetetlen) előmunkálatokat kell tekinteni az igazi megértő megismerés számára. — Amennyiben egyébként az összehasonlításnál meglévő különbségeknek azonosságra való visszavezetéséről van szó, a matematikát kell tekinteni annak a tudománynak, amely a legtökéletesebben éri el ezt a célt, mégpedig azért, mert a mennyiségi különbség csak az egészen külsőleges különbség. Így pl. a geometriában egy háromszöget és egy négyszöget, amelyek minőségileg különbözők, e minőségi különbségtől elvonatkozva, nagyságuk tekintetében egyenlősítünk egymással. Hogy a matematikát ezért az előnyért sem a tapasztalati tudományoknak, sem a filozófiának nem kell irigyelniök, erről már fentebb (99. § függelék) volt szó, s ezenkívül adódik abból is, amit előbb a puszta értelmi azonosságról mondottunk. — Beszélik, mikor Leibniz[52] egyszer az udvarnál a különbözőség tételét említette, az udvari nemesek és udvarhölgyek a kertben sétálgatva azon fáradoztak, hogy két egymástól meg nem különböztethető falevelet találjanak, hogy ennek felmutatásával megcáfolják a filozófus gondolkodási törvényét. Ez kétségkívül kényelmes, még manapság is kedvelt módja a metafizikával való foglalkozásnak. De a leibnizi tételre nézve meg kell jegyezni, hogy a különbséget nem éppen csak mint külsőleges és közömbös különbözőséget, hanem mint magánvaló különbséget kell felfogni, s hogy így maguknak a dolgoknak sajátjuk, hogy különbözők.

118. §.

Az egyenlőség csak olyanok azonossága, amik *nem ugyanazok*, nem azonosak egymással — az egyenlőtlenség pedig az egyenlőtlenek *vonatkozása*. A kettő tehát nem esik közömbösen széjjel különböző oldalakká vagy nézetekké, hanem az egyik átvilágít a másikba. A különbözőség tehát a reflexió különbsége, vagyis *különbség magánvalósága szerint*, *meghatározott* különbség.

Függelék. A pusztán különbözők közömböseknek bizonyulnak egymással szemben ; az egyenlőség és egyenlőtlenség ellenben olyan két meghatározás, amely teljességgel vonatkozik egymásra s az egyik nem gondolható a másik nélkül. Ez a továbbhaladás a puszta különbözőségtől az ellentétességhez megtalálható már a közönséges tudatban is, amennyiben megengedjük, hogy az egybevetésnek csak a tényleges különbség föltevése mellett van értelme s éppúgy megfordítva, a megkülönböztetésnek csak a tényleges egyenlőség föltevése mellett. Ennek megfelelően, ha a feladat egy különbség megállapítása, nem nagy éleselméjűséget tulajdoní-

tunk annak, aki csak olyan tárgyakat különböztet meg egymástól, amelyek különbsége közvetlenül nyilvánvaló (mint pl. egy írótollat meg egy tevét) ; s másfelől azt fogjuk mondani, hogy az nem vitte sokra az összehasonlításban, aki csak egymáshoz közeleső dolgokat — egy bükkfát egy tölgyfával, egy imaházat egy templommal — tud összehasonlítani. A különbségnél tehát az azonosságot és az azonosságnál a különbséget kívánjuk. Mindamellett a tapasztalati tudományok területén igen gyakran megtörténik, hogy e két meghatározás egyike miatt megfeledkeznek a másikról : egyszer a tudományos érdeket abba helyezik, hogy a tényleges különbségeket visszavezessék azonosságra, máskor meg éppoly egyoldalúan abba, hogy új különbségeket fedezzenek fel. Így van ez nevezetesen a természettudományban. Itt elsősorban abban látják a feladatot, hogy újabb meg újabb anyagokat, erőket, nemeket, fajokat stb. fedezzenek föl, vagy más fordulat szerint, hogy addig egyszerűeknek tartott testekről kimutassák, hogy összetettek, s újabb fizikusok és kémikusok bizonyára mosolyognak a régieken, akik csak négy, még csak nem is egyszerű elemmel elégedtek meg. Másfelől viszont a puszta azonosságot veszik szemügyre s ennek megfelelően szerintük nemcsak elektromosság és kemizmus lényegileg ugyanaz, hanem még az emésztés és áthasonítás szerves folyamatait is pusztán kémiai folyamatnak tekintik. Már fentebb megjegyeztük (103. §. függelék), hogy az újabb filozófiát nem ritkán gúnyosan azonosság-filozófiának nevezték, holott éppen a filozófia, mégpedig legközelebbről a spekulatív logika mutatja ki a különbségtől elvonatkozó, puszta értelmi azonosság semmiségét, de azután persze éppúgy sürgeti azt is, hogy ne állapodjunk meg a puszta különbözőségnél, hanem ismerjük meg belső egységét mindannak, ami létezik.

119. §.

2. A *magánvaló* különbség a *lényeges*, a *pozitív* és a *negatív*, úgyhogy amaz az azonos vonatkozás önmagára olyképpen, hogy *nem* a negatív, emez pedig a magáért-való különböző olyképpen, hogy *nem* a pozitív. Amennyiben mindegyik magáért van olyképen, hogy *nem a másik*, mindegyik *látszik* a másikban és csak annyiban van, hogy a másik van. A lényeg különbsége tehát az *ellentétesség*, amely szerint a különbözővel nem egy *más általában*, hanem az *ő* mása áll szemben ; azaz mindegyiknek saját meghatározása csak a másikra való vonatkozásában van, mindegyik csak annyiban reflektált magában, hogy a másikban reflektált, s éppígy a másik ; mindegyik így a másiknak az *ő* mása.

A magánvaló különbség adja ezt a tételt: *Minden lényegileg különböző* — vagy ahogy szintén kifejezték: *két ellentétes állítmány közül a valamit csak az egyik illeti meg, harmadik pedig nincs.* — Az ellentétnek ez a tétele a leghatározottabban ellentmond az azonosság tételének, mivel valami az egyik szerint csak a *vonatkozás önmagára*, a másik szerint pedig egy *ellentétes, a vonatkozás a mására.* Sajátos gondolattalansága az absztrakciónak, hogy két ilyen ellentmondó tételt mint törvényt egymás mellé állít, a nélkül, hogy csak össze is hasonlítaná. — A *kizárt harmadiknak* tétele a meghatározott értelemé, amely az ellentmondást távol akarja tartani magától, s épp azzal, hogy ezt teszi, elköveti. E szerint A vagy + A, vagy — A; ezzel már ki van mondva a harmadik, az A, amely sem +, sem —, s amely mint + A *is*, mint — A *is* van tételezve. Ha + S 6 mérföldet jelent nyugati irányban, — S pedig 6 mérföldet keleti irányban, és + meg — megsemmisítik egymást, a 6 mérföld út vagy tér az marad, ami az ellentét nélkül és az ellentéttel volt. Még a szám vagy az elvont irány plusz- és mínuszának is, ha úgy tetszik, a nulla az ő harmadikuk; de nem akarjuk kétségbe vonni, hogy a + és — üres értelmi ellentétének is ne volna meg a maga helye épp olyan elvonásokban, mint szám, irány stb.

Az ellentmondásos fogalmak tanában az egyik fogalom pl. kék (az ilyen tanban olyasmit, mint egy szín érzéki képzetét, szintén fogalomnak nevezik), a másik *nem-kék*, úgyhogy ez a más nem affirmatív, pl. *sárga*, hanem csak az elvontan negatív. — Hogy a negatív magában éppannyira pozitív, erre nézve l. a köv. §-t; bennerejlik ez már abban a meghatározásban, hogy ami a másikkal ellentétes, az *ő* mása. — Az úgynevezett ellentmondásos fogalmak ellentétének üressége teljesen megmutatkozik egy általános törvénynek abban az úgyszólván grandiózus kifejezésében, hogy *minden* dolgot *valamennyi* ilyen ellentétes állítmány közül az egyik megillet, a másik nem, úgyhogy a szellem vagy fehér vagy nem fehér, sárga vagy nem sárga stb. a végtelenségig.

Mivel elfelejtik, hogy azonosság és ellentétesség maguk is ellentétesek, az ellentétesség tételét az azonosságénak is veszik az ellentmondás tétele formájában és logikailag hamisnak mondanak egy *fogalmat*, amelyet két egymásnak ellentmondó jegy közül egyik sem (l. előbb) vagy mind a kettő illet meg, mint pl. négyszögű kör. Noha mármost egy sokszögű kör és egy egyenesvonalú körív éppannyira ellentmond ennek a tételnek, a geometerek mégsem haboznak a kört egyenesvonalú oldalakból

álló sokszögként tekinteni és tárgyalni. De olyasmi, mint egy kör (puszta meghatározottsága), még nem *fogalom;* a kör fogalmában középpont és kerület egyformán lényegesek, mind a két jegy megilleti ; s mégis kerület és középpont ellentétes egymással és ellentmond egymásnak.

A *polaritásnak* a fizikában oly sokat jelentő képzete magában foglalja az ellentétesség helyesebb meghatározását, de ha a fizika a gondolatok tekintetében a közönséges logikához tartja magát, könnyen lehet, hogy megijedne, ha a polaritást kifejtené magának s eljutna azokhoz a gondolatokhoz, amelyek benne rejlenek.

1. **függelék.** A pozitív ismét az azonosság, de magasabb igazságában, mint azonos vonatkozás önmagára s egyben olykép, hogy nem a negatív. A negatív magában nem egyéb, mint a különbség maga. Az azonos mint olyan mindenekelőtt a meghatározás nélküli ; a pozitív azonban az önmagával azonos, de meghatározva egy mással szemben, a negatív pedig a különbség mint olyan abban a meghatározásban, hogy nem azonosság. Ez a különbség különbsége önmagában. — A pozitív és negatív különbségét abszolútnak tartják. Mind a kettő azonban magánvalósága szerint ugyanaz s ezért a pozitívat negatívnak is lehetne nevezni s éppígy megfordítva, a negatívat pozitívnak. Így vagyon és adósság sem két külön, magábanálló faja a vagyonnak. Ami az egyiknél, az adósnál, negatívum, az a másiknál, a hitelezőnél, pozitívum. Ugyanígy áll a dolog a keletre vivő úttal, amely egyúttal nyugatra vivő út. Pozitív és negatív tehát lényegileg egymás által feltételezettek s csak egymásra való vonatkozásukban vannak. A mágnes északi sarka nem lehet el a déli sark nélkül s a déli sark nem az északi sark nélkül. Ha egy mágnest kettévágunk, akkor nem úgy van, hogy az egyik darabon van az északi sark, a másikon meg a déli. Éppígy az elektromosságnál is a pozitív és negatív elektromosság nem két különböző, magában álló fluidum. Az ellentétességben általában a különbözővel nemcsak *egy* más, hanem az *ő* mása áll szemben. A közönséges tudat a különbözőket egymással szemben közömbösöknek tekinti. Azt mondják így : ember vagyok és körülöttem van levegő, víz, állatok és más általában. Itt minden széjjelesik. A filozófia célja viszont a közömbösség száműzése és a dolgok szükségszerűségének megismerése, úgyhogy a más mint a *maga* másával szembenálló jelenik meg. Így pl. a szervetlen természetet nemcsak valami másnak kell tekinteni, mint a szervest, hanem szükségszerű másának. A kettő lényeges vonatkozásban van egymással s az egyik a kettő közül csak annyiban van, amennyiben a másikat kizárja magából

és épp ezáltal vonatkozik reá. Éppúgy a természet sincs a szellem nélkül és ez nincs a természet nélkül. Egyáltalán fontos lépés, ha a gondolkodásban nem mondják többé: valami más is lehetséges még. Ha így beszélünk, még esetlegessel vagyunk terhelve, az igaz gondolkodás ellenben, mint előbb megjegyeztük, a szükségszerűség gondolása. — Ha az újabb természettudomány eljutott odáig, hogy az eleinte a magnetizmusban polaritásként észlelt ellentétességet az egész természeten keresztülvonulónak, általános természeti törvénynek ismeri el, ezt kétségkívül a tudomány lényeges haladásának kell tekinteni; csakhogy fontos volna itt, hogy az ellentétesség mellett egyszerre ne ismerjék el újra érvényesnek a puszta különbözőséget is. Így azonban pl. a színeket egyszer, joggal, úgy tekintik, hogy poláris ellentétességben állnak egymással (mint úgynevezett kiegészítő színek), máskor meg újra úgy, hogy közömbös és pusztán mennyiségi különbség van a vörös, a sárga, a zöld stb. között.

2. **függelék.** A helyett, hogy a kizárt harmadiknak tétele szerint beszélnénk (amely az elvont értelem tétele), inkább azt kellene mondani: Minden ellentétes. Valójában sehol sincs, sem az égben, sem a földön, sem a szellemi, sem a természeti világban, olyan elvont vagy-vagy, mint ahogy az értelem állítja. Minden, ami csak van, konkrét, tehát magában különböző és ellentétes. A dolgok végessége azután abban van, hogy közvetlen létezésük nem felel meg annak, amik magánvalóságuk szerint. Így pl. a szervetlen természetben a sav, magánvalósága szerint, egyúttal a bázis, azaz léte teljességgel csak az, hogy mására vonatkoztatott. Így azonban a sav sem az ellentétben nyugalmasan megmaradó, hanem arra törekszik, hogy annak tételezze magát, ami magánvalósága szerint. A világot általában az ellentmondás mozgatja, s nevetséges azt mondani, hogy az ellentmondás nem gondolható. A helyes ebben az állításban csak az, hogy az ellentmondásnál meg nem állapodhatunk s hogy az megszünteti magát önmaga által. A megszüntetett ellentmondás azonban nem az elvont azonosság, mert ez maga is csak egyik oldala az ellentétnek. Legközelebbi eredménye az ellentmondásként tételezett ellentétességnek az *alap*, amely mind az azonosságot, mind a különbséget mint megszűnten-megmaradókat és pusztán eszmei mozzanatokká lefokozottakat magában foglalja.

120. §.

A *pozitív* az a *különböző*, amely magáért-való s egyúttal *nem* közömbös a *mására* való vonatkozással szemben. A *negatív* éppoly önállóan a negatív vonatkozás *magára*, *magáért-való*, de egyúttal

mint teljességgel negatívnak, ez a magára való vonatkozása, pozitívuma, csak másban van. Mind a kettő tehát a tételezett ellentmondás, mind a kettő *magánvalósága szerint* ugyanaz. Mind a kettő *magáért-valósága* szerint is az, amennyiben mindegyik megszüntetve-megőrzése a másiknak és önmagának. Ezzel *megszűnnek az alapban.** Vagyis közvetlenül a lényeges különbség, mint magán- és magáért-való különbség, csak önmagának önmagától való különbsége, tehát az azonost tartalmazza; az egész magán- és magáért-való különbséghez tehát hozzátartozik maga is, az azonosság is. — *Mint magára vonatkozó* különbség ugyancsak már *mint a magával azonos* van kifejezve, s az *ellentétes* általában az, ami az *egyiket* és *mását*, *magát* és *ellentétét*, foglalja magában. A lényeg magában-való léte így meghatározva: az *alap*.

γ) Az alap.

121. §.

Az *alap* az azonosság és a különbség egysége; igazsága annak, aminek a különbség és az azonosság eredményül adódott — a magára-irányuló-reflexió, amely éppannyira másra-irányuló-reflexió és megfordítva. Az alap a *lényeg* mint *totalitás* tételezve.

Az alap tétele így szól: Mindennek elégséges *alapja* van, azaz valaminek igaz lényegessége nem abban a meghatározásban van, hogy azonos önmagával, hogy különböző, hogy pusztán pozitívum vagy pusztán negatívum, hanem abban, hogy léte másban van, ami mint önmagával való azonossága az ő lényege. Ez éppúgy nem *magára*, hanem *másra* irányuló elvont reflexió. Az alap a *magában*-való lényeg, s ez lényegileg alap, s alap csak annyiban, amennyiben valaminek, másnak az alapja.

Függelék. Ha az alapról azt mondják, hogy az azonosság és a különbség *egysége*, ezen az egységen nem az elvont azonosságot kell érteni, mert ez csak más elnevezés volna, gondolat szerint azonban megint csak a hamisnak megismert értelmi azonosság volna előttünk. Ezért, hogy kikerüljük ezt a félreértést, azt is mondhatjuk, hogy az alap nemcsak egysége, hanem éppúgy különbsége is az azonosságnak és a különbségnek. Az alap tehát, amely előbb az ellentmondás megszüntetésekép adódott, így mint új ellentmondás jelenik meg. Mint ilyen azonban nem a nyugalma-

* «Sie gehen hiemit zu Grunde»: a magyarban vissza nem adható szójáték; azt is jelenti: megsemmisülnek. *(A fordító.)*

san magában megmaradó, hanem ellenkezőleg taszítása önmagának önmagától. Az alap csak annyiban alap, hogy megalapoz; de ami az alapból eredt, az ő maga, s ebben van az alap formalizmusa. A megalapozott és az alap ugyanaz a tartalom, a különbség a kettő között pedig az egyszerű magára való vonatkozásnak és a közvetítésnek vagy tételezettségnek puszta formai különbsége. Ha a dolgok alapjai felől kérdezősködünk, ez általában a reflexiónak már előbb (112. §. függelék) említett álláspontja; a dolgot akkor mintegy kétszeresen akarjuk látni, egyszer közvetlenségében, és másodszor alapjában, amikor már nem közvetlen. Ez az egyszerű értelme az elégséges alap úgynevezett gondolkodási törvényének is, amely éppen csak azt mondja ki, hogy a dolgokat lényegileg közvetítetteknek kell tekinteni. A formális logika különben rossz példát ad e gondolkodási törvény fölállításával a többi tudománynak, amennyiben azt kívánja, hogy azok tartalmukat ne közvetlenül akarják elismertetni, holott maga úgy állítja föl ezt a gondolkodási törvényt, hogy nem vezeti le és nem mutatja föl közvetítését. Ugyanazzal a joggal, amellyel a logikus azt állítja, hogy gondolkodó képességünk már úgy van megalkotva, hogy mindennek az alapját kérdezzük, az orvos is, ha azt kérdik tőle, miért fullad meg a vízbeeső ember, azt felelhetné, az ember már úgy van megalkotva, hogy nem tud élni a víz alatt, s éppúgy egy jogász, ha azt kérdik tőle, miért büntetik meg a gonosztevőt: a polgári társadalom már úgy van megalkotva, hogy bűntettek nem maradhatnak büntetlenül. De ha nem tekintjük is azt a követelményt, amelyet a logikával szemben támaszthatunk, hogy alapozza meg az alapról szóló gondolkodási törvényt, legalábbis arra a kérdésre kell válaszolnia, mit kell alapon érteni. A közönséges magyarázat: alap az, aminek következménye van — első tekintetre világosabbnak és érthetőbbnek tűnik föl, mint a fentiekben adott fogalmi meghatározás. Ha azonban továbbkérdezünk, mi a következmény, s azt kapjuk feleletül, következmény az, aminek alapja van, akkor kitűnik, hogy a magyarázat könnyenérthetősége csak abban van, hogy benne előre feltesszük azt, amit egy előző gondolatmozgás eredményekép kaptunk. Ámde a logika föladata éppen az, hogy a pusztán képzelt és ilyenként meg nem értett és be nem bizonyított gondolatokat mint az önmagát meghatározó gondolkodás lépcsőfokait mutassa be; ezzel egyúttal megérteti és bebizonyítja őket. A mindennapi életben és éppúgy a véges tudományokban igen gyakran használjuk ezt a reflexiós formát azzal a szándékkal, hogy alkalmazásával kideríts̈ük, hogyan is állunk tulajdonkép a vizsgálat alá vett tárgyakkal. Noha ezt a szemlélési módot,

amennyiben itt úgyszólván a megismerésnek csak a legszűkebb háziszükségletéről van szó, nem lehet kifogásolni, mégis egyúttal meg kell jegyezni, hogy az sem elméleti, sem gyakorlati tekintetben véglegesen ki nem elégíthet, mégpedig azért nem, mert az alapnak még nincs magán- és magáért-valósága szerint meghatározott tartalma, s ennélfogva azzal, hogy valamit megalapozottnak tekintünk, a közvetlenség és a közvetítés puszta formai különbségét kapjuk. Így pl. látunk egy elektromos jelenséget és kérdezzük alapját; ha azt kapjuk erre feleletül, az elektromosság e jelenség alapja, ez ugyanaz a tartalom, amely közvetlenül előttünk volt, csak egy belsőlegesnek formájába áttéve. — De az alap nem is pusztán az egyszerűen önmagával azonos, hanem különböző is, s azért egy és ugyanazon tartalmat különbözőképen lehet megalapozni; az alapoknak ez a különbözősége azután, a különbség fogalma szerint, továbbhalad az ellentétességhez, ugyanazon tartalom *mellett* és *ellen* szóló alapok formájában. — Ha nézünk pl. egy cselekedetet, közelebbről teszem egy lopást, ez oly tartalom, amelyen több oldalt lehet megkülönböztetni. Általa tulajdonsértés történt, a tolvaj azonban, aki szükségben volt, vele megszerezte szükségletei kielégítésének eszközeit is, továbbá az is lehetséges, hogy akit megloptak, nem jól használta föl tulajdonát. Mármost helyes ugyan, hogy az itt történt tulajdonsértés a döntő szempont, amely elől a többinek vissza kell lépnie, de az alapról szóló gondolkodási törvényben nem rejlik benne ez a döntés. E gondolkodási törvénynek közönséges fogalmazása szerint ugyan nemcsak az alapról általában, hanem az *elégséges* alapról van szó, s ezért azt lehetne gondolni, hogy a példaképen említett cselekedetben a tulajdonsértésen kívül kiemelt még egyéb szempontok alapok ugyan, de ezek az alapok nem elégségesek. Erre nézve azonban meg kell jegyezni, ha elégséges alapról beszélünk, ez az állítmány vagy henye, vagy olyan természetű, hogy vele túlmegyünk az alapnak mint olyannak kategóriáján. Henye és tautologikus a gondolt állítmány, ha csak általában a megalapozás képességét akarja kifejezni, mivel az alap éppen csak annyiban alap, amennyiben megvan ez a képessége. Ha egy katona megfutamodik a csatából, hogy életét megmentse, kötelességellenesen cselekszik ugyan, de nem lehet azt állítani, hogy az alap, amely ilyen cselekvésre késztette, ne volna elégséges, mivel különben helyén maradt volna. De azt is meg kell mondani, hogy, amint egyfelől valamennyi alap elégséges, másfelől egyetlen alap mint olyan sem elégséges, mégpedig azért nem, mert, mint fent már megjegyeztük, az alapnak még nincs magán- és magáért-való meghatározott tartalma s így nem öntevékeny és

teremtő. Mint ilyen magán- és magáért-való meghatározott s így öntevékeny tartalom legközelebb a *fogalom* adódik számunkra, s erről van szó *Leibniznél*, ha az *elégséges* alapról beszél s a dolgoknak ez alatt a szempont alatt való szemlélését sürgeti. Leibniznek[53] itt mindenekelőtt a még manapság sokaktól oly kedvelt, tisztán mechanikus felfogásmód lebeg szeme előtt, amelyet joggal elégtelennek nyilvánít. Így pl. tisztán mechanikus felfogás, ha a vérkeringés szerves folyamatát pusztán a szív összehúzódására vezetik vissza, s éppoly mechanikusak azok a büntetőjogi elméletek, amelyek az ártalmatlanná-tevést, az elrettentést vagy más hasonló külsőleges alapokat tekintik a büntetés céljának. Valóban nagyon igazságtalanok vagyunk Leibniz-cel szemben, ha azt hisszük, hogy megelégedett valami oly szegényessel, mint amilyen az alap formális gondolkodási törvénye. Az a szemlélésmód, amelyet érvényesített, egyenesen ellentéte ama formalizmusnak, amely puszta alapokkal elégszik meg ott, ahol megértő megismerésről van szó. Leibniz e tekintetben *causae efficientes*-t és *causae finales*-t állít szembe egymással, s azt követeli, hogy ne álljunk meg az előbbieknél, hanem az utóbbiakhoz hatoljunk előre. E különbség szerint pl. a fényt, meleget, nedvességet a növények tenyészete *causa efficiens*-einek, de nem *causa finalis*-ának kellene tekinteni, ez a *causa finalis* pedig akkor nem egyéb, mint maga a növény fogalma. — Itt meg lehet még jegyezni, hogy a puszta alapoknál való megállás, nevezetesen jogi és erkölcsi területen, általában a szofisták álláspontja és elve. Ha a szofisztikáról van szó, gyakran csak oly szemlélésmódot értenek rajta, amely a helyesnek és igaznak elcsavarására s általában a dolgoknak hamis színben való feltüntetésére törekszik. Ez a törekvés azonban nem közvetlenül rejlik a szofisztikában ; ennek álláspontja elsősorban nem más, mint az okoskodásé. A szofisták a görögöknél léptek föl oly korban, amikor vallási és erkölcsi téren már nem elégítette ki őket a puszta tekintély és a hagyomány, s szükségét érezték annak, hogy azt, amit érvényesnek akartak elismerni, mint a gondolkodás közvetítette tartalmat tudatosítsák. Ezt a követelményt a szofisták azzal segítették elő, hogy utasítást adtak ama különböző szempontok fölkeresésére, amelyekből a dolgok tekinthetők, s ezek a különböző szempontok épp nem egyebek, mint alapok. Mivel mármost, mint előbb megjegyeztük, az alapnak még nincs magán- és magáért-való határozott tartalma s alapok találhatók éppúgy az erkölcstelen és jogtalan, mint az erkölcsös és jogos számára, azért azt, hogy mely alapok érvényesek, az alany dönti el, s ennek egyéni érzületén és szándékain múlik, hogy mi

mellett dönt. Ezzel aláásták az önmagának érvényesnek, a mindenkitől elismertnek objektív talaját, s a szofisztikának ez a negatív oldala az, amely megérdemelten az előbb említett rossz hírüket keltette. Ismeretes, hogy Sokrates mindenütt küzdött a szofisták ellen, de nem azzal, hogy okoskodásukkal csak úgy egyszerűen a tekintélyt és a hagyományt állította volna szembe, hanem ellenkezőleg úgy, hogy dialektikusan felmutatta a puszta alapok tarthatatlanságát s velük szemben érvényesítette az igazságost és a jót, általában az akarat általánosságát, vagyis fogalmát. Ha manapság nemcsak világi dolgok fejtegetésében, hanem hitszónoklatokban is gyakran kiváltkép csak okoskodással élnek, s így pl. minden lehető alapot sorolnak fel az Isten iránti háladatosságra nézve, Sokrates és éppúgy Platon az effélét habozás nélkül szofisztikának nyilvánította volna. Ennek ugyanis, mint mondottuk, elsősorban nem a tartalom a fontos, amely igaz is lehet, hanem formája az alapoknak, amelyekkel mindent meg lehet védelmezni, de mindent meg is lehet támadni. A mi reflexiókban gazdag és okoskodó korunkban még nem vihette sokra az olyan ember, aki nem tud mindenre, még a legrosszabb és legfonákabb dologra is jó alapot találni. Mindent, amit a világban elrontottak, jó alapon rontottak el. Ha az emberek alapokra hivatkoznak, eleinte hajlandók vagyunk meghátrálni, de ha azután megtapasztaltuk, hogyan áll a dolog, eltompulunk velük szemben s nem engedjük, hogy fölénk kerekedjenek.

122. §.

A lényeg mindenekelőtt látszat és közvetítés *magában;* mint a közvetítés totalitása, önmagával való egysége most *tételezve* van a különbségnek és ezzel a közvetítésnek megszűnéseként. Ez tehát újra helyreállítása a *közvetlenségnek* vagy a *létnek*, de a létnek oly értelemben, hogy a *közvetítés megszüntetése által van közvetítve. Ez az exisztencia.*

Az alapnak még nincs magán- és magáért-való meghatározott *tartalma*, nem is *cél*, ennélfogva nem *tevékeny*, sem pedig *teremtő;* hanem egy exisztencia csak *létrejön* az alapból. A *meghatározott* alap ezért valami formális; valamilyen meghatározottság, amennyiben mint *önmagára vonatkoztatottat*, mint affirmációt tételezik, a vele összefüggő közvetlen exisztenciával való viszonyban. Éppen azzal, hogy *alap, jó* alap is, mert *jó* egészen elvontan nem is jelent többet, mint valami affirmatívat, s jó minden meghatározottság, amelyet valamilyen módon mint bevallottan affirmatívat lehet kifejezni. Alapot tehát mindenre

lehet találni és megadni, s egy *jó* alap (pl. egy jó indítóok a cselekvésre) létre is hozhat valamit, *nem is*, következménnyel is járhat, *nem is*. Valamit létrehozó indító-ok pl. azáltal lesz, hogy befogadja egy akarat ; csak ez teszi tevékennyé és ható okká.

b) *Az exisztencia.*

123. §.

Az exisztencia a magára-irányuló-reflexió és a másra-irányuló-reflexió közvetlen egysége. Ennélfogva meghatározatlan sokasága exisztálóknak mint magukra reflektáltaknak, amelyek éppúgy másra átsugárzanak, *viszonylagosak* s a kölcsönös függésnek és az alapok és megalapozottak végtelen összefüggésének *világát* alkotják. Az alapok maguk exisztenciák, s az exisztálók éppígy sok irányban alapok is, megalapozottak is.

Függelék. Az exisztencia kifejezés *(existere* igéből) a valamiből való létrejövetelre utal, s az exisztencia az alapból létrejött, a közvetítés megszűnése által helyreállított lét. A lényeg, mint a megszűnten-megmaradó lét, mindenekelőtt magában való látszatnak bizonyult s e látszat meghatározásai az azonosság, a különbség és az alap. Az alap az azonosság és a különbség egysége s mint ilyen egyúttal önmagának önmagától való megkülönböztetése. Ámde az alaptól különböző éppoly kevéssé a puszta különbség, mintahogy maga nem az elvont azonosság. Az alap önmagának megszüntetve-megőrzése, az pedig, amivé megszűnésével lesz, negációjának eredménye : az exisztencia. Ez az alapból eredve, azt magában foglalja s az alap nem marad el az exisztencia mögött, hanem éppen csak meg kell szűnnie és exisztenciába áttevődnie. Ez megtalálható a közönséges tudatban is annyiban, hogy ha valaminek alapját nézzük, ez az alap nem valami elvontan belsőleges, hanem maga is újra valami exisztáló. Így pl. egy tűzvész alapjának a villámot tekintjük, amely felgyujtott egy épületet, s éppúgy egy nép alkotmánya alapjának erkölcseit és életviszonyait. Ez általában az az alak, amelyben az exisztáló világ mindenekelőtt megmutatkozik a reflexiónak ; exisztálók meghatározatlan sokasága, amelyek, mint egyszerre magukra és másra reflektáltak, kölcsönösen mint alap és megalapozott viszonylanak egymáshoz. A világnak mint az exisztáló összességének e tarka játékában eleinte seholsem mutatkozik szilárd támasz, minden itt csak mint viszonylagos jelenik meg, más által meghatározottan s éppúgy mást meghatározóan. A reflektáló értelem feladata e mindenoldalú vonat-

kozások kiderítése és nyomon követése, de a végcél kérdése e mellett válasz nélkül marad s a megértő ész szükséglete ezért a logikai eszme további kifejtésével túlhalad a puszta viszonylagosság ez álláspontján.

124. §.

Az exisztálónak másra-irányuló-reflexiója azonban elválasztatlan a magára-irányuló-reflexiótól ; az alap az egységük, amelyből az exisztencia eredt. Az exisztáló tehát magánvalósága szerint tartalmazza a viszonylagosságot és a maga sokszoros összefüggését más exisztálókkal s magában mint *alap* van *reflektálva*. Az exisztáló így : *dolog*.

A *magánvaló dolog*, amely a kanti filozófiában oly hírre tett szert, itt keletkezésében mutatkozik, tudniillik mint az elvont magára-irányuló-reflexió, amely a másra-irányuló-reflexióval és általában a megkülönböztetett meghatározásokkal szemben mint üres *alapjuk* marad megrögzítve.

Függelék. Ha azt állítják, hogy a *magánvaló dolog* megismerhetetlen, ezt meg kell engedni annyiban, amennyiben megismerésen egy tárgynak a maga konkrét határozottságában való felfogását kell érteni, a magánvaló dolog pedig nem egyéb, mint az egészen elvont és meghatározatlan dolog általában. Ugyanazzal a joggal egyébként, amellyel *magánvaló dologról* beszélünk, beszélhetnénk *magánvaló minőségről*, *magánvaló mennyiségről* s éppígy tovább valamennyi többi kategóriáról, s rajtuk ezeket a kategóriákat elvont közvetlenségükben, azaz kifejlésüket és belső meghatározottságukat nem tekintve, kellene értenünk. Ennyiben az értelem önkényének kell tekinteni, ha éppen csak a dolgot rögzítjük meg magánvalóságában. Szokták azonban a magánvalóságot mind a természeti, mind a szellemi világ tartalmára is alkalmazni s ennek megfelelően pl. az elektromosságról vagy a növényről mint *magánvalóról* s éppúgy az emberről vagy az államról mint *magánvalóról* beszélni, e tárgyak magánvalóságán igaz valójukat értve. Itt is csakúgy áll a dolog, mint a magánvalóval általában, mégpedig közelebbről úgy, hogy ha megállunk a tárgyak puszta magánvalóságánál, nem igazságukban, hanem puszta elvontságuk egyoldalú formájában fogjuk föl őket. Így pl. a magánvaló ember a gyermek, akinek feladata abban van, hogy ne maradjon meg ebben az elvont és fejletlen magánvalóságában, hanem ami eleinte csak *magánvalósága* szerint — tudniillik szabad és eszes lény — az legyen *magáért-valósága* szerint is. Éppúgy a magánvaló állam a még fejletlen, patriarchális állam, amelyben az állam fogalmában rejlő

különböző politikai funkciók még nem jutottak el fogalomszerű kialakulásukig. Ugyanebben az értelemben a csirát is a magánvaló növénynek lehet tekinteni. Kitűnik ezekből a példákból, hogy nagyon tévedünk, ha azt hisszük, hogy a dolgok magánvalósága vagy a magánvaló dolog általában megközelíthetetlen valami a megismerésünk számára. Valamennyi dolog eleinte magánvaló, de itt meg nem maradnak, s ahogyan a csira, mint a magánvaló növény, lényegileg az, hogy fejlődik, a dolog általában is túlmegy puszta magánvalóságán, mint az elvont magára-irányuló-reflexión, hogy másra-irányuló-reflexiónak is bizonyuljon, s így *tulajdonságai* vannak.

c) *A dolog.*

125. §.

A *dolog* a totalitás mint az alap és az exisztencia meghatározásainak egyben tételezett kifejtése. Egyik mozzanata, a *másra-irányuló-reflexió* szerint magán viseli azokat a különbségeket, amelyeknél fogva *meghatározott* és konkrét dolog. *α)* Ezek a meghatározások *egymástól* különbözők ; a dolog, nem ők maguk a magára-irányuló-reflexiójuk. *Tulajdonságai* a dolognak, reá való vonatkozásuk pedig a *neki van.**

A *neki van* lép mint vonatkozás a *van* helyébe. *Valaminek* vannak ugyan *minőségei* is, de a „neki van"-nak ez az átvitele a léttel bíróra nem szabatos, mert a meghatározottság mint minőség közvetlenül egy a valamivel, s valami *megszűnik lenni*, ha elveszti minőségét. A *dolog* azonban a magára-irányuló-reflexió, mint a különbségtől, meghatározásaitól is különböző azonosság. — A *haben* sok nyelvben a *mult* megjelölésére használatos — jogosan, amennyiben a mult a *megszűnt lét*, annak magára-irányuló-reflexiója pedig a szellem, amelyben egyedül még fennáll, amely azonban ezt a benne megőrzött létet magától is megkülönbözteti.

Függelék. A dolgon találkozik valamennyi reflexiós meghatározás mint exisztáló. Így a dolog, mindenekelőtt mint magánvaló dolog, a magával azonos. Az azonosság azonban, mint láttuk, kincs a különbség nélkül, s a dolog tulajdonságai az exisztáló különbség a különbözőség formájában. Míg azelőtt a különbözők nözömböseknek bizonyultak egymással szemben s vonatkozásukat egymásra csak a nekik külsőleges összehasonlítás tételezte, most

* Haben. *(A fordító.)*

a dolog az a kötelék, amely a különböző tulajdonságokat összekapcsolja egymással. Egyébként a tulajdonság nem tévesztendő össze a minőséggel. Mondják ugyan, valami*nek vannak* minőségei. Ez a megjelölés azonban helytelen, amennyiben a „neki van" valami önállóságot jelez, amely az ő minőségével közvetlenül azonos valamit még nem illeti meg. Valami csak a minősége által az, ami; ezzel szemben a dolog ugyan szintén csak annyiban existál, hogy tulajdonságai vannak, de nincs ehhez vagy amahhoz a határozott tulajdonsághoz kötve s azt el is veszítheti, a nélkül, hogy azért megszűnnék az lenni, ami.

126. §.

β) A másra-irányuló-reflexió azonban *alapjában* közvetlenül magánvalósága szerint a magára-irányuló-reflexió is, ennélfogva a tulajdonságok éppannyira azonosak önmagukkal, *önállók* és a dologhoz való kötöttségüktől megszabadultak. Mivel azonban e tulajdonságok a dolognak *egymástól megkülönböztetett* meghatározottságai mint magukban reflektáltak, azért maguk nem konkrét dolgok, hanem magukban reflektált existenciák mint elvont meghatározottságok, *matériák.*

A matériákat, pl. a mágneses, az elektromos matériát, nem is nevezik *dolgoknak.* — A matériák a tulajdonképeni minőségek, egyek a létükkel, a közvetlenséghez mint léthez jutott meghatározottság, de ez a lét reflektált lét, existencia.

Függelék. A dolog tulajdonságainak önállósulása matériákká vagy anyagokká, amelyek*ből* a dolog *áll*, a dolog fogalmán alapszik ugyan s ezért a tapasztalatban is megtalálható. Ámde gondolattalanságra is vall, a tapasztalatnak is ellentmond, ha abból, hogy egy dolog bizonyos tulajdonságai, mint pl. a szín, a szag stb., mint külön színanyag, szaganyag stb. mutathatók ki, azt következtetik, hogy ezzel minden el van intézve, s hogy kiderítsük a dolgok tulajdonképeni valóját, nincs más tennivalónk, mint szétbontani őket azokra az anyagokra, amelyekből össze vannak téve. Ez az önálló anyagokra való szétbontás tulajdonkép csak a szervetlen természetben helyénvaló, s a kémikusnak igaza van, ha pl. a konyhasót vagy a gipszet anyagaikra bontja szét s azután azt mondja, amaz sósavból és nátriumból, emez kénsavból és mészből áll. Éppígy a földtan is joggal tekinti a gránitot kvarcból, földpátból és csillámból összetettnek. Ezek az anyagok, amelyekből a dolog áll, részben maguk is olyan dolgok, amelyek mint olyanok ismét elvontabb anyagokra bonthatók szét, mint pl.

a kénsav, amely kénből és oxigénből áll. Az efféle anyagok vagy matériák csakugyan magukban fennállóknak mutathatók ki; gyakran azonban megtörténik az is, hogy a dolgok más tulajdonságait ugyancsak külön matériáknak tekintik, holott ez az önállóság nem illeti meg őket. Így beszélnek pl. meleganyagról, elektromos és mágneses matériáról, ezeket az anyagokat és matériákat azonban az értelem puszta fikcióinak kell tekinteni. Általában sajátja az elvont értelmi reflexiónak, hogy egyes kategóriákat, amelyek csak mint az eszme meghatározott fejlődési fokai érvényesek, önkényesen megragad s ezeket azután, ahogy mondják, magyarázat céljából, azonban az elfogulatlan szemlélettel és tapasztalattal ellentmondásban, olyformán kezeli, hogy valamennyi, a vizsgálat alá vont tárgyat rájuk vezeti vissza. Így azt is, hogy a dolog önálló anyagokból áll, sokszor oly területeken alkalmazzák, ahol nem érvényes többé. Már a természeten belül, a szerves élettel kapcsolatban, ez a kategória elégtelennek bizonyul. Azt mondják ugyan, ez az állat csontokból, izmokból, idegekből stb. áll, ámde közvetlenül világos, hogy ezzel másképp vagyunk, mint azzal, hogy egy darab gránit az előbb említett anyagokból áll. Ezek az anyagok teljesen közömbösek egyesülésükkel szemben s éppoly jól fennállhatnak nélküle is; a szerves test különböző részeinek és tagjainak ellenben csak egyesülésükben van fennállásuk, s egymástól elválasztva megszűnnek létezni mint olyanok.

127. §.

A *matéria* így az *elvont* vagy meghatározatlan *másra*-irányuló-reflexió, vagy a magára-irányuló-reflexió egyúttal mint *meghatározott;* ennélfogva a *létező dologiság*, a dolog fennállása. A dolog magára-irányuló-reflexiója ilyképen a matériákban van (a 125. § ellentéte), nem áll fenn magánvalósága szerint, hanem *a matériákból* áll s csak felszínes összefüggésük, külsőleges kapcsolatuk.

128. §.

γ) A matéria mint az exisztenciának önmagával való *közvetlen egysége* közömbös is a meghatározottsággal szemben; a sok különböző matéria tehát az *egy matériává*, az *azonosság* reflexiós meghatározásában való exisztenciává olvad össze, amellyel szemben ezek a megkülönböztetett meghatározottságok és a dologban való külsőleges *vonatkozásuk* egymásra a *forma* — a *különbségnek* reflexiós meghatározása, de mint exisztálónak és mint totalitásnak.

Ez az *egy*, meghatározásnélküli matéria is ugyanaz, mint a magánvaló dolog, csakhogy ez magában egészen elvont, míg amaz magánvalósága szerint más számára is, elsősorban a forma számára való.

Függelék. A különböző matériák, amelyekből a dolog áll, *magánvalóságuk szerint* az egyik ugyanaz, ami a másik. Így eljutunk az *egy* matériához általában, amelyen a különbség mint neki külsőleges, azaz mint puszta *forma* van tételezve. A dolgoknak azt a felfogását, hogy valamennyinek egy és ugyanaz a matéria az alapja, és hogy csak külsőlegesen, formájuk szerint különbözők, a reflektáló tudat nagyon megszokta. A matéria így magánvalósága szerint egészen meghatározatlan, de minden meghatározásra képes, egyben teljességgel állandó s minden változás és módosulás közepett önmagával azonos maradó. A matériának ez a közömbössége meghatározott formákkal szemben csakugyan megvan véges dolgokban; így pl. közömbös egy márványtömbnek, hogy ennek vagy annak a szobornak vagy egy oszlopnak a formáját adják-e neki. E mellett azonban nem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy az olyan matéria, mint egy márványtömb, csak viszonylagosan (a szobrászra való vonatkozásban) közömbös a formával szemben, de éppenséggel nem általában forma nélkül való. A mineralógus ennek megfelelően a csak viszonylagosan forma nélküli márványt szemléli mint meghatározott kőalakzatot, más, éppúgy meghatározott alakzatoktól való különbségében, amilyenek pl. homokkő, porfír és hasonlók. Így tehát csak az absztraháló értelem rögzíti meg a matériát elszigeteltségében és mint magánvalósága szerint formanélkülit, holott valójában az anyag gondolata a forma elvét mindenképen magában foglalja, s ezért a tapasztalatban sem fordul elő sehol formanélküli matéria mint létező. Az a felfogás, hogy az anyag eredettől fogva létező és magában forma nélkül való, egyébként igen régi s már a görögöknél megtalálható, mindenekelőtt a káosz mítikus alakjában, amelyet a létező világ formanélküli alapjának képzelnek. E képzet következménye azután, hogy Istent nem világteremtőnek, hanem csak világalakítónak, demiurgosznak tekintik. A mélyebb szemlélet azonban az, hogy Isten a világot semmiből teremtette, ez pedig általában kifejezi azt, egyrészt, hogy a matériát mint olyant nem illeti meg önállóság, és másrészt, hogy a forma nem kívülről jut el a matériához, hanem mint totalitás a matéria elvét magában hordja. Ezt a szabad és végtelen formát legközelebb mint a *fogalmat* fogjuk megismerni.

129. §.

A dolog így *matériára* és *formára* esik széjjel, mindegyikük a dologiság *totalitása* és önálló magában. De a *matéria*, mint a pozitív, meghatározatlan exisztencia, magában foglalja mint ilyen a másra-irányuló-reflexiót is, a magában-való-létet is ; mint e meghatározások egysége maga a forma totalitása. A forma azonban már mint a meghatározások totalitása a magára-irányuló-reflexiót foglalja magában, vagyis *mint önmagára vonatkozó* formában benne van az, ami a matéria meghatározását teszi. *Magánvalósága* szerint a kettő ugyanaz. Ez az ő egységük *tételezve* általában a matéria és forma *vonatkozása*, de ezek éppúgy különbözők is.

130. §.

A dolog mint ez a totalitás az az ellentmondás, hogy negatív egysége szerint az a *forma*, amelyben a matéria meghatározott és *tulajdonságokká* lefokozott (125. §), és hogy egyszersmind *matériákból áll*, amelyek a dolog magára-irányuló-reflexiójában egyúttal önállók is, negáltak is. A dolog így a magát önmagában megszüntetve-megőrző, lényeges exisztencia : *jelenség*.

A matériáknak a dologban *tételezett negációja* is, önállósága is, a fizikában mint *likacsosság* fordul elő. A sok matéria mindegyike (színanyag, szaganyag és más anyagok, némelyek szerint köztük a hanganyag is, ezenkívül a meleganyag, elektromos matéria stb.) *negálva is* van, s ebben az ő negációjukban, likacsaikban, van a sok egyéb önálló matéria, amely éppoly likacsos s magában a többit így kölcsönösen létezni engedi. A likacsok nem *tapasztalhatók*, hanem fikciói az értelemnek, amely ezen a módon képzeli az önálló matériák negációjának mozzanatát, s az ellentmondások további kialakulását eltakarja ama ködös zavarossággal, amelyben mind *önállók* és mind egymásban éppúgy *negálva* vannak. — Ha hasonló módon a szellemben a képességeket vagy tevékenységeket hipostazáljuk, eleven egységük éppúgy egymásra való behatásuk zavarává lesz.

Ahogy a likacsoknak (a szerves testek, a fa, a bőr likacsairól itt nincs szó, hanem az úgynevezett matériák, mint színanyag, meleganyag stb. vagy a fémek, kristályok és hasonlók likacsairól) nem a tapasztalatban van az igazolásuk, úgy a matéria maga is, azután egy tőle elválasztott forma, majd a dolog és ennek matériákból állása, vagy hogy maga fennáll és csak

tulajdonságai vannak — a reflektáló értelem terméke. Az értelem, miközben megfigyel és állítólag azt adja elő, amit megfigyel, inkább metafizikát hoz létre, amely minden irányban ellentmondásos; ez azonban rejtve marad előtte.

B.

A jelenség.

131. §.

A lényegnek meg kell *jelennie*. Magában való látszása önmagának megszüntetve-megőrzése azzá a közvetlenséggé, amely mint magára-irányuló-reflexió *fennállás* (matéria) olyképen, hogy egyben *forma*, másra-irányuló-reflexió, *magát megszüntető* fennállás. A látszás az a meghatározás, amely által a lényeg nem lét, hanem lényeg, a kifejtett látszás pedig a jelenség. A lényeg tehát nem a jelenség *mögött* vagy a jelenségen *túl* van, hanem az exisztencia azáltal jelenség, hogy a lényeg az, ami exisztál.

Függelék. Az exisztencia, ellentmondásában tételezve, a jelenség. Ezt nem szabad a puszta látszattal összetéveszteni. A látszat a lét vagy a közvetlenség legközelebbi igazsága. A közvetlen nem az, aminek véljük, nem valami önálló és önmagán nyugvó, hanem csak látszat és mint ilyen van összefoglalva a magábanvaló lényeg egyszerűségévé. A lényeg mindenekelőtt a magában való látszás totalitása, de azután nem áll meg a bensőségnél, hanem mint alap kilép az exisztenciába, amely, mivel alapja nem benne magában, hanem másban van, éppen csak jelenség. Ha a jelenségről beszélünk, vele összekapcsoljuk az exisztáló dolgok meghatározatlan sokféleségének képzetét, amelyeknek léte egyszerűen csak közvetítés s amelyek így nem önmagukon nyugszanak, hanem csak mint mozzanatok érvényesek. De ebben egyúttal benne van az is, hogy a lényeg nem lakozik a jelenség mögött vagy a jelenségen túl, hanem mintegy a végtelen jóság, hogy látszatát kibocsátja a közvetlenségbe s megajándékozza a létezés örömével. Az így tételezett jelenség nem saját lábán áll s léte nem önmagában van, hanem másban. Isten, mint a lényeg, amiképp ő a jóság, amely egy világot teremt, magában való látszása mozzanatainak exisztenciát kölcsönözve, azonkép egyúttal a hatalomnak is bizonyul a világ fölött, és az igazságnak, amely ennek a létező világnak tartalmát, amennyiben magáért-valóként akar létezni, mint puszta jelenséget nyilatkoztatja. —

A jelenség általában igen fontos lépcsőfoka a logikai eszmének s azt lehet mondani, hogy a filozófia abban különbözik a közönséges tudattól, hogy amit ez léttel bírónak és önállónak tart, puszta jelenségnek tekinti. Itt azonban azon múlik a dolog, hogy kellően fogjuk fel a jelenség értelmét. Ha ugyanis azt mondjuk valamiről, hogy *csak* jelenség, ezt úgy lehet félreérteni, mint hogyha ezzel a csak megjelenővel összehasonlítva a *léttel bíró* vagy *közvetlen* a magasabbrendű volna. Valójában a dolog épp megfordítva áll, tudniillik *úgy*, hogy a jelenség magasabbrendű a puszta létnél. A jelenség általában a lét igazsága és gazdagabb meghatározás nála, amennyiben a magára-irányuló-reflexió és a másra-irányuló-reflexió mozzanatait egyesítve foglalja magában, a lét vagy a közvetlenség ellenben még az egyoldalúan vonatkozásnélküli és (látszólag) csak önmagán nyugvó. De a jelenség ama *csak*-ja mindenesetre egy hlányra is utal, ez pedig az, hogy a jelenség még ez a magában megtört, nem önmagára támaszkodó valami. A puszta jelenségnél magasabbrendű mindenekelőtt a *valóság*; róla, mint a lényeg harmadik lépcsőfokáról, később lesz szó. — Az újabb filozófia történetében *Kanté* az érdem, hogy az előbb említett különbséget a közönséges és a filozófiai tudat között először juttatta újra érvényre. Kant azonban még félúton megállt, amennyiben a jelenséget csak szubjektív értelemben fogta föl s rajta kívül az elvont lényeget mint a megismerésünk számára megközelíthetetlen *magánvaló dolgot* rögzítette meg. A közvetlenül tárgyi világnak sajátos természete az, hogy csak jelenség, s amikor azt ilyennek tudjuk, ezzel egyszersmind megismerjük a lényeget, amely nem marad a jelenség mögött vagy a jelenségen túl, hanem épp azáltal nyilvánul meg mint lényeg, hogy azt puszta jelenséggé fokozza le. — Egyébként az elfogulatlan tudattól, tekintve totalitásra való törekvését, nem lehet rossz néven venni, ha nem akar megnyugodni a szubjektív idealizmusnak abban az állításában, hogy teljességgel csakis jelenségekkel van dolgunk. Csakhogy ezzel az elfogulatlan tudattal, ha meg akarja menteni a megismerés objektivitását, könnyen megesik, hogy visszatér az elvont közvetlenséghez s ezt egyszerűen az igaznak és valóságosnak veszi. *Fichte* egy kis munkában, amelynek címe: „Napnál világosabb értesítés a nagyobb közönségnek a legújabb filozófia tulajdonképpeni lényegéről; kísérlet arra, hogy az olvasót megértésre kényszerítsük", népszerűen tárgyalta a szubjektív idealizmus és a közvetlen tudat ellentétét egy a szerző és az olvasó között folyó beszélgetés formájában s igyekezett a szubjektív idealizmus álláspontjának jogosultságát kimutatni. Ebben a beszélgetésben az olvasó elpanaszolja baját a szerzőnek,

hogy sehogy sem sikerül neki amaz álláspontra helyezkedni s vígasztalannak mondja magát a miatt, hogy az őt környező dolgok állítólag nem valóságos dolgok, hanem csak jelenségek. Ezt a szomorúságot csakugyan nem vehetjük rossz néven az olvasótól, hiszen azt várják tőle, hogy pusztán szubjektív képzetek áthatatlan körébe zártnak tudja magát. Egyébként azonban, nem tekintve a jelenségnek tisztán szubjektív felfogását, azt kell mondanunk, minden okunk megvan megelégedni azzal, hogy a bennünket környező dolgok csupáncsak jelenségek, nem pedig szilárd és önálló exisztenciák, mert ez esetben mind testileg, mind szellemileg csakhamar éhen vesznénk.

a) *A jelenség világa.*

132. §.

A megjelenő úgy létezik, hogy *fennállása* közvetlenül megszűnt, hogy ez csak *egy* mozzanata magának a formának; a forma a fennállást vagy a matériát mint meghatározásai egyikét foglalja magában. A megjelenőnek alapja így ebben van mint lényegében, magára-irányuló-reflexiójában, szemben közvetlenségével, de ezzel csak a formának egy más meghatározottságában. Ez az ő alapja éppannyira megjelenő valami s a jelenség így továbbmegy a fennállás végtelen közvetítéséhez a forma által, tehát éppúgy fenn-nem-állás által. Ez a végtelen közvetítés egyúttal a magára való vonatkozás egysége; s az exisztencia, *totalitássá* és a jelenség *világgá*, a reflektált végességgé, fejlesztve.

b) *Tartalom és forma.*

133. §.

A jelenség világának egymáson-kívülisége totalitás és egészen bennefoglaltatik *magára-való-vonatkozásában.* A jelenségnek magára-való-vonatkozása így teljesen meghatározott, *formája* benne magában van, s mert ebben az azonosságban, mint lényeges fennállás. Így a forma *tartalom*, s kifejtett meghatározottsága szerint a jelenség *törvénye.* A *formába*, amennyiben *magában nem reflektált*, esik a jelenség negatívuma, az önállótlan és változó — ez a közömbös, *külsőleges forma.*

A forma és tartalom ellentéténél lényeges dolog szem előtt tartani, hogy a tartalom nem forma nélkül való, hanem

egyrészt a *tartalom önmagában bírja a formát*, másrészt a forma *külsőleges* a tartalomnak. A forma kettős: egyszer, mint magában reflektált, a tartalom, máskor mint magában nem reflektált, a külsőleges, a tartalommal szemben közömbös exisztencia. *Magánvalósága szerint* itt a tartalom és a forma abszolút viszonya van előttünk, tudniillik átcsapásuk egymásba, úgyhogy a *tartalom* nem más, mint a *forma átcsapása* tartalomba, s a *forma* nem más, mint a *tartalom átcsapása* formába. Ez az átcsapás a legfontosabb meghatározások egyike. Ez azonban csak az *abszolút viszonyban van tételezve.*

Függelék. Forma és tartalom olyan két meghatározás, amelyekkel igen gyakran él a reflektáló értelem, mégpedig főleg olyképen, hogy a tartalmat a lényegesnek és önállónak, a formát ellenben a lényegtelennek és önállótlannak tekinti. Ezzel szemben meg kell jegyezni, hogy valójában a kettő egyformán lényeges s hogy, míg forma nélküli tartalom éppúgy nincs, mint forma nélküli anyag, ez a kettő (tartalom és anyag vagy matéria) épp abban különbözik egymástól, hogy az utóbbi, noha magánvalósága szerint nincs forma nélkül, létezésében mégis közömbösnek bizonyul vele szemben; viszont a tartalom mint olyan csak azáltal az, hogy a kialakult formát magában foglalja. De találjuk a formát mint a tartalommal szemben közömbös és neki külsőleges exisztenciát is, és ez azért van így, mert a jelenség általában még a külsőlegességgel terhelt. Ha nézünk pl. egy könyvet, ennek tartalma szempontjából mindenesetre közömbös, írott-e vagy nyomtatott, papírba vagy bőrbe van-e kötve. De ez korántsem jelenti azt, hogy, nem tekintve az ilyen külsőleges és közömbös formát, maga a könyv tartalma forma nélkül való. Van persze elég sok könyv, amely tartalmára vonatkozóan is joggal mondható formanélkülinek; ebben a tartalomra való vonatkozásban azonban a formanélküliség egyet jelent a formátlansággal, ezen pedig nem a forma hiányát általában, hanem csak a *kellő* forma hiányát kell érteni. Ez a kellő forma azonban annyira nem közömbös a tartalommal szemben, hogy ellenkezőleg, maga a tartalom. Egy műremek, melynek nincs meg a kellő formája, épp azért nem kellő, azaz nem igazi műremek, s rossz mentség egy művész mint olyan szempontjából, ha azt mondják, műveinek tartalma jó ugyan (sőt kitűnő), de hiányzik a kellő formájuk. Igazi műremekek éppen csak az olyanok, amelyeknek tartalma és formája mindenképen azonosnak bizonyul. Azt lehet mondani az Iliászról, hogy tartalma a trójai háború, vagy határozottabban Achilles haragja; ez minden és mégis csak nagyon kevés, mert ami az Iliászt Iliásszá teszi,

az a költői forma, amellyé ama tartalom kialakult. Éppígy a Rómeó és Júlia tartalma két szerelmes pusztulása családjaik viszálya következtében; ámde ez még nem Shakespeare halhatatlan tragédiája. — Ami azután tudományos téren illeti a tartalom és forma viszonyát, e tekintetben emlékeztetni kell a filozófia és a többi tudomány különbségére. A tudományok végessége általában abban van, hogy itt a gondolkodás, mint pusztán formális tevékenység, tartalmát mint adottat kívülről veszi s hogy a tartalmat nem az alapjául szolgáló gondolatoktól belülről meghatározottnak tudjuk, hogy tehát forma és tartalom nem hatja át egymást teljesen, a filozófiában viszont elesik ez a különválasztás s ezért azt mint végtelen megismerést lehet megjelölni. Mindamellett a filozófiai gondolkodást is igen gyakran puszta formai tevékenységnek tekintik s kiváltképen a logikáról, amelynek bevallottan csak gondolatokkal mint olyanokkal van dolga, azt tartják, hogy tartalomnélkülisége nem vitatható. Ha tartalmon csak a kézzelfoghatót, általában az érzékileg észrevehetőt értik, akkor csakugyan, a filozófiáról általában és a logikáról különösen, készségesen meg kell engedni, hogy *nincs*, azaz nincs ilyen érzékileg észrevehető tartalma. Ámde már a közönséges tudat és az általános nyelvhasználat arra nézve, mit értenek tartalmon, nem állnak meg korántsem egyszerűen az érzéki észrevehetőségnél, sem általában a puszta létezésnél. Ha egy tartalmatlan könyvről van szó, tudvalevőleg nemcsak olyan könyvet értenek rajta, amelynek lapjai üresek, hanem olyant, amelynek tartalma annyi, mintha nem volna, s közelebbi vizsgálódásnál végső elemzésben kitűnik, hogy egy művelt tudat számára az, amit mint tartalmat jelölünk meg, csakis gondolatszerűséget jelent. Ezzel azonban egyúttal megengedjük azt is, hogy a gondolatokat nem lehet a tartalommal szemben közömbös és magukban üres formáknak tekinteni, s hogy, miként a művészetben, minden más területen is a tartalom gazsága és alapossága lényegileg azon nyugszik, hogy a formával azonosnak bizonyul.

134. §.

A *közvetlen* exisztencia azonban a fennállásnak magának, valamint a formának meghatározottsága; ennélfogva egyrészt külsőleges a tartalom meghatározottságának, másrészt ez a külsőlegesség lényeges a tartalomnak, amelynek fennállása mozzanatánál fogva sajátja. A jelenség, így tételezve, az a *viszony*, hogy egy és ugyanaz, a tartalom, mint a kifejtett forma van, mint önálló

exisztenciák külsőlegessége és *ellentétessége* és az ő *azonos* vonatkozásuk, s a megkülönböztetettek egyedül ebben a vonatkozásban azok, amik.

c). *A viszony.*

135. §.

1. A *közvetlen* viszony az egész és a *részek* viszonya: a tartalom az egész és *áll* a részekből (a formákból), önmagának ellentétéből. A részek különbözők egymástól és önállók. Részek azonban csak egymásra való azonos vonatkozásukban, vagyis amennyiben együttvéve teszik az egészet. De az *együtt* a rész ellentéte és negációja.

Függelék. A lényeges viszony a megjelenésnek meghatározott, egészen általános módja. Minden, ami létezik, viszonyban áll s ez a viszony minden exisztencia igazi valója. A létező azért nem elvontan magáért-való, hanem csak másban van, de ebben a másban a vonatkozás önmagára, a viszony pedig az önmagára való vonatkozás és a másra való vonatkozás egysége.

Az egész és a részek viszonya *nem-igaz* annyiban, amennyiben fogalma és realitása nem felelnek meg egymásnak. Az egésznek fogalma az, hogy részeket foglal magában; de ha azután az egészet annak tételezzük, ami fogalma szerint, ha részekre osztjuk, ezzel megszűnik egész lenni. Vannak ugyan dolgok, amelyek megfelelnek ennek a viszonynak, ámde azok éppen ezért csak alacsony és nemigaz exisztenciák. E mellett általában emlékeztetni kell arra, ha egy filozófiai fejtegetésben nem-igazról van szó, ezt nem szabad úgy érteni, mintha efféle nem léteznék. Egy rossz állam vagy egy beteg test mindenesetre létezhet; ezek a tárgyak azonban nem igazak, mert fogalmuk és realitásuk nem felel meg egymásnak. — Az egész és a részek viszonya, mint a közvetlen viszony, általában olyan, amely nagyon közelesik a reflektáló értelemhez s amellyel ez azért gyakran megelégszik akkor is, amikor valójában mélyebb viszonyokról van szó. Így pl. egy élő test tagjait és szerveit nemcsak részeinek kell tekinteni, mert csak egységükben azok, amik, s ez egységgel szemben korántsem viselkednek közömbösen. Puszta részekké ezek a tagok és szervek csak az anatómus kezében lesznek, de neki már nem is élő testekkel, hanem holt tetemekkel van dolga. Ez nem jelenti azt, hogy az ilyen széttagolásnak egyáltalán ne volna helye, de igenis azt, hogy az egész és a részek külsőleges és mechanikus viszonya nem elegendő a szerves életnek

igazsága szerint való megismeréséhez. — Még sokkal magasabb fokban így áll a dolog e viszonynak a szellemre és a szellemi világ alakulataira való alkalmazásával. Ha a lélektanban nem beszélnek is kifejezetten a lélek vagy a szellem részeiről, e diszciplina pusztán értelemszerű tárgyalásának mégis ugyancsak ama véges viszony képzete az alapja annyiban, hogy a szellemi tevékenység különböző formáit tisztán elszigeteltségükben mint úgynevezett külön erőket és képességeket sorolják föl és írják le egymásután.

136. §.

2. Az egy és ugyanaz ebben a viszonyban, a bennefoglalt vonatkozás magára, így közvetlenül *negatív* vonatkozás magára, mégpedig mint az a közvetítés, hogy az egy és ugyanaz *közömbös* a különbséggel szemben s hogy a *negatív* vonatkozás *magára* az, amely mint magára-irányuló-reflexió önmagát a különbséghez taszítja s mint másra-irányuló-reflexió magát létezőnek tételezi, s megfordítva, ezt a másra-irányuló-reflexiót a magára irányuló vonatkozáshoz és a közömbösséghez vezeti vissza — ez az *erő* és *megnyilvánulása.*

Az egész és a részek viszonya a közvetlen, ennélfogva a gondolatnélküli viszony s az önmagával való azonosság átcsapása a különbözőségbe. Az egésztől a részekhez és a részektől az egészhez megyünk át s egyben elfelejtjük az ellentétet a másikkal szemben, amennyiben mindegyiket magában, egyszer az egészet, máskor a részeket, önálló exisztenciának vesszük. Vagy mivel a részek az egész*ben* vannak, az egész pedig a részek*ből* áll, azért egyszer az egyik, máskor a másik a *fennálló*, s éppúgy mindenkor a mása a *lényegtelen.* A *mechanikus* viszony a maga felszínes formájában általában abban van, hogy a részek önállókként vannak egymással és az egésszel szemben.

A matéria oszthatóságát illető progresszus a végtelenig felhasználhatja ezt a viszonyt is, s akkor gondolattalan váltakoztatása a viszony két oldalának. A dolgot egyszer *egésznek* vesszük, azután átmegyünk a *részmeghatározáshoz*; ezt a meghatározást most elfelejtjük s ami rész volt, egésznek tekintjük; azután megint a rész meghatározása lép föl s így tovább a végtelenségig. Ez a végtelenség azonban negatívnak véve, ami valója, a viszony *negatív* vonatkozása magára, az *erő*, az önmagával azonos egész mint magában-való-lét — és mint ezt a magában-való-létet megszüntetve és magát nyilvánítva, s megfordítva a nyilvánulás, amely eltűnik és az erőbe tér vissza.

Az erő e végtelenség ellenére véges is; mert a tartalom, az *egy és ugyanaz* az erőben és a nyilvánulásban, még csak *magánvalósága szerint* ez az azonosság, maga a viszony két oldala, mindegyik magában, még nem konkrét azonossága a viszonynak, még nem a totalitás. Ennélfogva különbözők egymás számára s a viszony *véges*. Az erőnek tehát külső indításra van szüksége, vakon hat s a forma e fogyatékossága miatt a tartalom is korlátozott és esetleges. Még nem igazán azonos a formával, még nincs mint fogalom és cél, amely a magán- és magáért-valóságában meghatározott. — Ez a különbség nagyon lényeges, de nem fogható föl könnyen, előbb a cél fogalmán kell közelebbről meghatározódnia. Ha figyelmen kívül hagyjuk, ez arra a zavarosságra vezet, hogy Istent mint erőt fogjuk föl. Főleg *Herder* „Istene"[54] szenved ebben a zavarosságban.

Azt szokták mondani, hogy az *erő természete* maga *ismeretlen* és csak nyilvánulását ismerjük meg. Egyrészt az *erő* egész *tartalmi meghatározása* ugyanaz mint a *nyilvánulásé*, egy jelenségnek egy erőből való magyarázata ezért üres tautológia. Ami tehát állítólag ismeretlen marad, valójában csakis a magárairányuló-reflexió üres formája, amiben egyedül különbözik az erő a nyilvánulástól — egy forma, amely éppúgy jól ismert valami. Ez a forma a tartalomhoz és a törvényhez, amelyek állítólag egyedül a tapasztalatból ismerhetők meg, nem teszi hozzá a legcsekélyebbet sem. Azt is kijelentik mindenütt, hogy ezzel semmit sem akarnak állítani az erőről; nem lehet belátni, miért vezették be az erő formáját a tudományokba. — Másrészt azonban az erő természete csakugyan ismeretlen valami, mert még hiányzik az összefüggés szükségszerűsége mind tartalmában magában, mind pedig annyiban, hogy ez egymaga korlátolt s ennélfogva valami más révén rajta kívül kapja meghatározottságát.

1. függelék. Az erő és nyilvánulása viszonyát, tekintettel az egész és a részek viszonyára, végtelennek kell tekinteni, mivel benne a két oldal azonossága, amely ez utóbbi viszonyban még csak magánvalósága szerint volt meg, tételezve van. Az egész, noha magánvalósága szerint részekből áll, mindamellett megszűnik egész lenni, ha részekre osztják; ezzel szemben az erő csak megnyilvánulása által bizonyul erőnek s nyilvánulásában visszatér önmagához, mert a nyilvánulás maga ismét erő. Ámde ez a viszony is újra véges és végessége általában ebben a közvetítettségben van, mint ahogy megfordítva az egész és a részek viszonya a közvetlensége miatt bizonyult végesnek. Az erő és nyilvánulása közvetített

viszonyának végessége mindenekelőtt abban mutatkozik, hogy minden erő függő s fennállásához rászorul valamire, ami más, mint őmaga. Így pl. a mágneses erő hordozója közismerten főleg a vas, amelynek egyéb tulajdonságai (színe, fajsúlya, savakhoz való viszonya stb.) függetlenek a mágnességhez való e viszonyától. Ugyanígy áll a dolog a többi erővel, amely mind más által, nem önmaga által meghatározottnak és közvetítettnek bizonyul. — Az erő végessége továbbá abban mutatkozik, hogy megnyilvánulásához indításra van szüksége. Ami az erőt megindítja, maga is nyilvánulása egy erőnek, amelyet, hogy megnyilvánulhasson, ugyancsak meg kell indítani. Ily módon vagy újra a végtelen progresszust kapjuk, vagy pedig az indítás és az indíttatás kölcsönösségét, amikor még mindíg hiányzik a mozgás abszolút kezdete. Az erő még nem, miként a cél, a magát önmagában meghatározó; a tartalom határozottan megadott tartalom, s ha az erő megnyilvánul, akkor, ahogy mondani szokták, hatásában vak, ezen pedig épp azt kell érteni, hogy az elvont erőnyilvánulás különbözik a célszerű tevékenységtől.

2. függelék. Noha az oly gyakran ismételt állítást, hogy csak az erők megnyilvánulását, nem pedig magukat az erőket ismerhetjük meg, mint alaptalant el kell utasítani azért, mert az erő éppen csak a megnyilvánulásában van s így a megnyilvánulásnak törvényként fölfogott totalitásában egyúttal magát az erőt is megismerjük — mégsem lehet figyelmen kívül hagyni, hogy ez az állítás az erők magánvalóságának megismerhetetlenségéről e viszony végességének helyes sejtelmét foglalja magában. Egy erő egyes nyilvánulásai mindenekelőtt határozatlan sokféleségben és elkülönülésükben mint esetlegesek lépnek elénk; ezt a sokfélét azután belső egységére vezetjük vissza, amelyet mint erőt jelölünk meg, s a látszólag esetlegest, a benne uralkodó törvény megismerésével, mint szükségszerűt tudatosítjuk. Ámde a különböző erők maguk újra egy sokféleséget alkotnak és puszta egymásmellettiségükben esetlegesek. Ennek megfelelően beszélünk a tapasztalati fizikában a nehézség, a mágnesesség, az elektromosság stb. erőiről s éppúgy a tapasztalati lélektanban emlékezőerőről, képzelőerőről, akaraterőről és mindenféle egyéb lelkierőről. Itt is megvan az a szükséglet, hogy ezeket a különböző erőket mint egységes egészet tegyük tudatossá, s ez a szükséglet nem elégülne ki azzal, hogy a különböző erőket teszem egy közös őserőre vezetjük vissza. Az ilyen őserő valójában csak üres absztrakció volna, amely éppoly tartalmatlan, mint az elvont magánvaló dolog. Ehhez járul, hogy az erő és nyilvánulása viszonya lényegileg a közvetített viszony

s hogy ennélfogva ellentmond az erő fogalmának, ha azt erdetinek és önmagán nyugvónak fogjuk fel. — Mivel így áll a dolog az erő természetével, elfogadjuk ugyan, ha a létező világot isteni erők megnyilvánulásának mondják, de vonakodni fogunk magát Istent puszta erőnek tekinteni, mert az erő még alárendelt és véges meghatározás. Ebben az értelemben az egyház is, amikor a tudományok úgynevezett újraébredésekor a természet egyes jelenségeit a nekik alapul szolgáló erőkre akarták visszavezetni, ezt a vállalkozást istentelennek nyilvánította azért, mert, ha a gravitáció, a vegetáció stb. erői okozzák az égitestek mozgását, a növények tenyészetét stb., akkor semmi teendő nem marad az isteni világkormányzás számára s így Isten az erők ily játékának henye nézőjévé fokozódik le. A természetkutatók ugyan, nevezetesen Newton, felhasználva az erő reflexiós formáját a természeti jelenségek magyarázatára, kifejezetten szószólói annak, hogy ezzel Istennek mint a világ teremtőjének és kormányzójának dicsősége nem szenved sérelmet; ámde az erőkkel való e magyarázat következményekép az okoskodó értelem továbbhalad ahhoz, hogy az egyes erőket külön-külön rögzítse meg s ebben a végességben valami végsőnek tekintse; az önálló erők és anyagok e végesített világával szemben pedig Isten meghatározására csupáncsak egy meg nem ismerhető, legfőbb világon-túli lény elvont végtelensége marad. Ez azután a materializmus és a modern fölvilágosodás álláspontja, amelynek tudása Istenről, lemondván arról, hogy *micsoda*, létének puszta *tényére* szorítkozik. Noha az egyháznak és a vallásos tudatnak az itt említett polémiában igazat kell adni annyiban, hogy a véges értelmi formák csakugyan nem elegendők sem a természetnek, sem a szellemi világ alakulatainak a maguk igazságában való megismeréséhez, másfelől mégsem szabad figyelmen kívül hagyni mindenekelőtt a tapasztalati tudományok formai jogosultságát sem, amely általában abban van, hogy a létező világot, tartalmának meghatározottságában, a gondolkodó megismerésnek követeli, s nem elégszik meg egyszerűen azzal az elvont hittel, hogy Isten a világ teremtője és kormányzója. Ha az egyház tekintélyére támaszkodó vallásos tudatunk arra tanít, hogy Isten teremtette a világot mindenható akaratával s hogy ő irányítja a csillagzatokat pályájukon és ad fennállást és tenyészetet minden teremtménynek, mégis feleletre vár a *miért* is, és a felelet erre a kérdésre általában közös feladata a tudománynak, mind a tapasztalatinak, mind a filozófiainak. Ha a vallásos tudat ezt a feladatot és a bennefoglalt jogot el nem ismerve, az isteni határozatok kifürkészhetetlenségére hivatkozik, ezzel maga is a puszta értelmi fölvilágosodásnak előbb

említett álláspontjára lép, s az ilyen hivatkozást csak egy éppenséggel nem keresztényi, hanem fennhéjázóan fanatikus alázat önkényes kijelentésének kell tekinteni, amely ellentmond a keresztény vallás ama kifejezett parancsának, hogy Istent a szellemben és igazságban kell megismerni.

137. §.

Az erő mint az az egész, amely magánvalósága szerint a negatív vonatkozás magára, eltaszítja magát magától és *megnyilvánul*. De mivel ez a másra-irányuló-reflexió, a részek különbsége, éppannyira magára-irányuló-reflexió, azért a megnyilvánulás az a közvetítés, amely által az erő, magába visszatérve, erőként van. Megnyilvánulása maga megszüntetése e viszony két oldala különbségének és tételezése az azonosságnak, amely *magánvalósága* szerint a tartalmat teszi. Igazsága ezért az a viszony, amelynek két oldala csak mint *belső* és *külső* különbözik.

138. §.

3. A *belső* az alap, mint puszta formája a jelenség és viszony egyik *oldalának*, a magára-irányuló-reflexió üres formája ; vele szembenáll mint *külső* az exisztencia, ugyancsak mint formája a viszony másik oldalának, a másra-irányuló-reflexió üres meghatározásával. Azonossága a teljesült azonosság, a *tartalom*, az erő mozgásában tételezett *egysége* a magára-irányuló-reflexiónak és a másra-irányuló-reflexiónak ; mind a kettő ugyanazon *egy* totalitás, s ez az egység teszi őket tartalommá.

139. §.

A külső tehát *először is ugyanaz a tartalom*, mint a belső. Ami belsőleg van, külsőleg is van, és megfordítva ; a jelenség nem mutat semmit, ami nincs a lényegben, s a lényegben semmi sincs, ami meg nem nyilvánul.

140. §.

Másodszor. Belső és külső azonban mint formameghatározások is *ellentétesek*, mégpedig teljességgel azok, mint absztrakciói a magával való azonosságnak és a puszta sokféleségnek vagy realitásnak. Mivel azonban mint az *egy* forma mozzanatai lényegileg

azonosak, azért az, ami *csak* az egyik absztrakcióban tételezve van, megvan *közvetlenül csak* a másikban is. Ami tehát csak *belsőleges*, ezzel *csak külsőleges* is ; s ami *csak* külsőleges, előbb *csak belsőleges* is.

Közönséges tévedése a reflexiónak, hogy a *lényeget* a puszta *belsőnek* veszi. Ha pusztán ilyennek vesszük, akkor ez a szemlélet is egészen *külsőleges*, s ama lényeg az üres, külsőleges absztrakció.

A természet *belsejébe*, mondja egy költő,*

> Teremtett szellem nem hatol,
> Túl boldog, ha csak a *külső* héjat mutatja.**

Inkább azt kellett volna mondania, épp akkor ismeri csak a *külső* héjat, ha a természet lényege mint *belső* van meghatározva számára. — Mivel a *létben* általában, vagy a csak érzéki észrevevésben is, a *fogalom* csak a belső, azért neki külső valami — szubjektív, igazság nélküli lét és gondolkodás. — A természettel és a szellemmel szemben fogalom, cél, törvény, amennyiben csak *belső* képességek, tiszta lehetőségek ; csak külsőleges szervetlen természet, tudomány egy harmadikról, idegen hatalom stb. — Az ember, amilyen külsőleg, azaz cselekedeteiben (persze nem csupán testi külsőlegességében), olyan belsőleg ; s ha *csak* belsőleg, azaz csak szándékaiban, érzületeiben, erényes, erkölcsös stb., külseje pedig nem azonos ezzel, akkor az egyik éppoly üres és tartalmatlan, mint a másik.

Függelék. A belsőnek és a külsőnek viszonya, mint a két előző viszony egysége, egyúttal megszüntetése a puszta viszonylagosságnak és a jelenségnek általában. Mivel azonban az értelem a belsőt és a külsőt mégis elválasztottságukban rögzíti meg, azért ez két üres forma, az egyik éppoly semmis, mint a másik. — Nagyfontosságú mind a természet, mind a szellemi világ szemléletében, hogy a belső és külső viszonyának mibenlétét kellően szemügyre

* Albrecht v. Haller, «Die menschlichen Tugenden» c. költeményében. *(A fordító.)*

** V. ö. *Goethe* bosszús felkiáltását, a természettudományhoz I. köt. 3. füzet.

> Das hör' ich sechzig Jahre wiederholen,
> Und *fluche* drauf, aber verstohlen, —
> Natur hat weder Kern noch Schale,
> Alles ist sie mit einem Male, u. s. w.

Hatvan éve hallom ismételni, S *átkozódom* miatta, de lopva, — A természetben nincs se mag, se héj, Minden egyszerre, stb.

vegyük s óvakodjunk attól a tévedéstől, hogy csak *amaz* a lényeges, amin tulajdonkép múlik minden, emez ellenben lényegtelen és közömbös. Ezzel a tévedéssel találkozunk mindenekelőtt, ha, amint gyakran megtörténik, a különbséget a természet és a szellem között a külső és a belső elvont különbségére vezetik vissza. Ami itt a természet fölfogását illeti, az mindenesetre nemcsak a szellem számára, hanem *magánvalósága szerint* is a külsőleges általában. Ez az *általában* azonban nem az elvont külsőlegesség értelmében veendő, mert ilyen nincs is, hanem ellenkezőleg úgy, hogy az eszme, amely a természet és a szellem közös tartalma, a természetben mint csak külsőleges, de éppen ezért egyúttal mint csak belsőleges is van meg. Bármennyire húzódozik is az elvont értelem az ő vagylagosságával a természetnek e felfogásától, ez mégis megtalálható egyéb és a leghatározottabban vallásos tudatunkban. E szerint a természet nem kevésbbé, mint a szellem, Isten kinyilatkoztatása, s a kettő abban különbözik egymástól, hogy míg a természet nem jut el odáig, hogy isteni lényének tudatára ébredjen, ez kifejezett feladata az (így mindenekelőtt véges) szellemnek. Akik a természet lényegét pusztán belsőnek s ezért számunkra megközelíthetetlennek tekintik, ezzel ama régiek álláspontjára lépnek, akik Istent irígynek tekintették, ami ellen azonban már Platon és Aristoteles nyilatkozott. Hogy Isten micsoda, azt tudatja, kinyilatkoztatja, mégpedig mindenekelőtt a természet által és benne. — Egy tárgy hiánya vagy tökéletlensége továbbá általában abban van, hogy csak belsőleges és ezzel egyúttal csak külsőleges, vagy ami ugyanaz, hogy csak külsőleges és ezzel csak belsőleges. Így pl. a gyermek, mint ember általában, eszes lény ugyan, de a gyermekben mint olyanban esze eleinte csak mint belsőleges, azaz mint képesség, hivatás stb. van meg, s ez a csak belsőleges egyúttal a gyermek számára, mint szüleinek akarata, tanítóinak ismerete, általában mint az őt környező eszes világ, egy csak külsőlegesnek formáját ölti. A gyermek nevelése és képzése azután abból áll, hogy az, ami eleinte csak *magánvalósága szerint* és ezzel mások (a felnőttek) számára, *magáért-valóvá* is lesz. A gyermek az észt, amely előbb csak mint belső lehetőség van meg benne, megvalósítja nevelése által s éppúgy megfordítva, az erkölcsiséget, vallást és tudományt, amelyeket előbb külső tekintélynek tartott, a saját belsejének ismeri föl. — Ahogy a gyermekkel, úgy áll a dolog ebben a tekintetben a felnőtt emberrel is, ha, rendeltetése ellenére, megreked tudása és akarása természetességében. Így pl. a bűntettes számára a büntetés, amelynek alávetik, egy külső hatalom formáját ölti ugyan, de valójában az csak saját gonosztevő akaratának meg-

nyilatkozása. — Az eddigi fejtegetésből kitűnik az is, mit kell tartani arról, ha valaki szegényes teljesítményeivel, sőt megvetendő tetteivel szemben arra hivatkozik, hogy tőlük meg kell különböztetni állítólagos jó szándékainak és érzületeinek bensőségét. Egyes esetekben megtörténhetik ugyan, hogy a külső körülmények kedvezőtlensége következtében jóakaró szándékok meghiúsulnak, célszerű tervek a kivitelben elsatnyulnak ; általában azonban itt is áll a belső és a külső lényeges egysége olyformán, hogy azt kell mondani : az ember *az*, amit *tesz*, azzal a hazug hiúsággal pedig, amely a belső jelesség tudatán melegedik, szembe kell helyezni az evangéliumnak azt a mondását : gyümölcseikről ismeritek meg őket. Ez a nagy ige mindenekelőtt erkölcsi és vallási tekintetben, de azután tudományos és művészi teljesítményekre nézve is érvényes. Ami az utóbbiakat illeti, teszem egy élesszemű tanító, ha egy fiún határozott képességeket észlel, kifejezheti azt a véleményét, hogy egy Rafael vagy egy Mozart rejlik benne, s a siker fogja azután megmutatni, mennyire volt alapja az ilyen véleménynek. De ha egy kontár festő meg egy rossz poéta azzal vigasztalódik, hogy belsejük tele van fennköltt eszményekkel, ez rossz vigasz, s ha azt követelik, hogy ne teljesítményeik, hanem szándékaik szerint ítéljék meg őket, az ilyen követelményt jogosan utasítjuk el mint üreset és alaptalant. Megfordítva gyakran megesik az is, hogy mások megítélésénél, akik valami derekasat és kitűnőt hoztak létre, a belső és külső hamis különbségét arra használják föl, hogy azt mondják, az illetőknek ez csak a külsejük, belülről azonban valami egészen más volt fontos számukra, hiúságuk vagy egyéb elvetendő szenvedélyeik kielégítése. Ez az irígység érzülete, amely, maga képtelen lévén valami nagyot alkotni, a nagyot magához lehúzni és kisebbíteni igyekszik. Ezzel szemben Goethe szép mondására kell emlékeztetni, hogy mások nagy előnyei ellenében nincs más mentőeszköz, csak a szeretet. Ha pedig mások dícséretreméltó teljesítményeivel kapcsolatban, hogy ezeket kisebbítsék, képmutatásról beszélnek, ezzel szemben meg kell jegyezni, hogy az ember egyes dolgokban színlelhet ugyan s egyet-mást képes elrejteni, de nem belsejét általában, amely a *decursus vitae*-ben csalhatatlanul megnyilatkozik, úgyhogy ebben a vonatkozásban is azt kell mondani, az ember nem egyéb tettei soránál. Különösen az úgynevezett pragmatikus történetírás vétett sokat újabb időben a belső és külső igazságellenes különválasztásával nagy történeti jellemek ellen s tiszta felfogásukat elhomályosította és eltorzította. A helyett, hogy megelégedtek volna azzal, hogy ama nagy tetteket, amelyeket a világtörténeti hősök véghezvittek, egysze-

rűen elbeszéljék és belsejüket e tettek tartalmának megfelelően elismerjék, feljogosítva és kötelezve érezték magukat arra, hogy a mögött, ami nyilvánvaló, állítólag titkos motívumok után nyomozzanak, s azt hitték, hogy a történeti kutatás annál mélységesebb, minél jobban sikerül neki mindent, amit addig ünnepeltek és dicsőítettek, megfosztani nimbuszától s eredetét és tulajdonképeni jelentőségét illetőleg leszállítani a mindennapi középszerűség szintjére. Az ilyen pragmatikus történeti kutatás céljából gyakran ajánlották a lélektan tanulmányozását is, mert ez állítólag tájékoztat azokra a tulajdonképeni rúgókra nézve, amelyek az embereket általában cselekvésre késztetik. Az a lélektan azonban, amelyre itt utalnak, nem más, mint az a kicsinyes emberismeret, amely az emberi természet általános és lényeges vonásai helyett főleg csak egyes ösztönök, szenvedélyek stb. részleges és esetleges sajátosságait vizsgálja. Egyébként a lélektani-pragmatikus eljárásban a nagy tetteknek alapul szolgáló motívumokra vonatkozóan a történetíró választhatna egyrészt a haza, az igazságosság, a vallási igazság stb. szubsztanciális érdekei s másrészt a hiúság, uralomvágy, kapzsiság stb. szubjektív és formális érdekei között; azonban az utóbbiakat tekintik a tulajdonképeni mozgatónak, azért, mert különben a belső (a cselekvők érzülete) és a külső (a cselekvés tartalma) közötti ellentét föltevése nem találna igazolást. Mivel azonban igazság szerint a belsőnek és a külsőnek ugyanaz a tartalma, amaz iskolamesteri okossággal szemben kifejezetten állítani kell azt is, hogy, ha a történeti hősöknek csupáncsak szubjektív és formális érdekeik lettek volna fontosak, nem vitték volna véghez azt, amit véghezvittek, s a belsőnek és külsőnek egységére való tekintettel el kell ismerni, hogy a nagy férfiak azt akarták, amit tettek, s azt tették, amit akartak.

141. §.

Az üres elvonások, amelyek által az egy azonos tartalom még a viszonyban van, megszűnnek a közvetlen átmenetben, az egyik a másikban; a tartalom maga nem más, mint azonosságuk (138. §), ők maguk a lényegnek látszatként tételezett látszata. Az erő megnyilvánulása a belsőt exisztenciában *tételezi;* ez a *tételezés* az üres elvonások által való *közvetítés;* eltűnik önmagában oly *közvetlenséggé,* amelyben a *belső* és *külső magán-* és *magáért-valósága szerint* azonos, különbségük pedig csak tételezettségként van meghatározva. Ez az azonosság a *valóság.*

C.
A valóság.

142. §.

A valóság a lényegnek és az exisztenciának, vagy a belsőnek és a külsőnek közvetlenné vált egysége. A valóságosnak megnyilvánulása maga a valóságos, úgyhogy a megnyilvánulásban éppoly lényeges marad, s csak annyiban lényeges, amennyiben közvetlen külsőleges exisztenciában van.

Előbb *lét* és *exisztencia* fordultak elő a közvetlen formáiként ; a *lét* általában reflexió nélküli közvetlenség és *átmenet* másba. Az *exisztencia* a lét és a reflexió közvetlen egysége, tehát *jelenség*, az alapból ered és benne szűnik meg.* A valóságos amaz egység *tételezettsége*, a magával azonossá lett viszony ; ennélfogva ki van vonva az *átmenetel* alól és energiája a *külsőlegessége;* benne reflektálódott magára irányulóan ; létezése csak *megnyilvánulása önmagának*, nem másnak.

Függelék. A valóságot és a gondolatot, közelebbről az eszmét, triviális módon szembe szokták helyezni egymással s ennek megfelelően gyakran lehet hallani, hogy egy bizonyos gondolat helyességét és igazságát nem lehet ugyan kifogásolni, csakhogy efféle nem található a valóságban, vagy nem vihető keresztül a valóságban. Ámde akik így beszélnek, ezzel csak azt bizonyítják, hogy sem a gondolat, sem a valóság természetét nem fogták föl helyesen. Egyrészt ugyanis az ilyen beszédben a gondolatot egyértelműnek veszik a szubjektív képzettel, tervvel, szándékkal és hasonlókkal, másrészt a valóságot egyértelműnek veszik a külsőleges, érzéki exisztenciával. A mindennapi életben, ahol a kategóriákat és megjelölésüket nem veszik éppen nagyon pontosan, megjárja az ilyesmi s itt csakugyan megeshetik, hogy pl. egy bizonyos adóintézkedés terve vagy úgynevezett eszméje magábanvéve egészen jó és célszerű, az ilyesmi azonban az ugyancsak úgynevezett valóságban nem található és az adott viszonyok között meg nem valósítható. Ha azonban az elvont értelem keríti hatalmába ezeket a meghatározásokat és odáig fokozza különbségüket, hogy állandó és szilárd ellentétnek tekinti őket, olyformán, hogy ebben a valóságos világban az eszméket ki kell vernünk a fejünkből, az effélét a leghatározottabban el kell utasítani a tudomány és a józan ész nevében. Egyfelől ugyanis az eszmék nem is csak

* L.: a 120. §-hoz írt jegyzetet. *(A fordító.)*

a fejünkben vannak s az eszme általában nem oly tehetetlen valami, aminek megvalósítása vagy meg-nem-valósítása csak a mi tetszésünktől függ, hanem ellenkezőleg a feltétlenül ható és egyúttal valóságos is ; másfelől pedig a valóság nem oly rossz és észszerűtlen, ahogy gondolattalan vagy a gondolkodással meghasonlott és lesüllyedt praktikusok elképzelik. A valóság, a puszta jelenségtől különbözően, mint a belső és a külső egysége, az észszel nem mint valami más áll szemben, hanem ellenkezőleg, a valóság a teljességgel észszerű, s ami nem észszerű, éppen ezért nem is tekinthető valóságosnak. Ennek különben megfelel a művelt nyelvhasználat is, amennyiben pl. vonakodunk egy költőt vagy államférfiút, aki nem tud semmi derekasat és észszerűt alkotni, valóságos költőnek vagy valóságos államférfiúnak elismerni. — A valóságnak itt megbeszélt közönséges fölfogásában s a kézzelfoghatóval és közvetlenül észrevehetővel való fölcserélésében kell keresnünk alapját ama nagyon elterjedt előítéletnek is a platoni és aristotelesi filozófia viszonyára nézve. Ez előítélet szerint a különbség Platon és Aristoteles között abban van, hogy míg amaz az eszmét és csakis az eszmét ismeri el az igaznak, emez az eszmét elvetve, a valósághoz tartja magát és ezért az empirizmus megalapítójának és hadvezérének tekintendő. Erre nézve meg kell jegyezni, hogy csakugyan a valóság az aristotelesi filozófia elve, csakhogy nem a közvetlenül létezőnek közönséges valósága, hanem az eszme mint valóság. Aristoteles polémiája Platon ellen azután közelebbről abban van, hogy a platoni eszmét mint puszta δύναμις-t jelöli meg s vele szemben azt hangoztatja, hogy az eszmét, amelyet mind a ketten egyformán az egyedül igaznak ismernek el, lényegileg ἐνέργεια-nak, azaz a teljességgel külsővé lett belsőnek, tehát a belső és külső egységének kell tekinteni, vagyis, a szónak itt megbeszélt nyomatékos értelmében, a valóságnak.

143. §.

A valóság mint ez a konkrét magában foglalja ama meghatározásokat és különbségüket, ezért egyben kifejtésük, úgyhogy ezek rajta egyúttal mint látszat, mint csak tételezettek vannak meghatározva (141. §). *α)* Mint *azonosság* általában a valóság először is a *lehetőség* — a magára-irányuló-reflexió, amely a valóságosnak *konkrét* egységével szemben mint az *elvont* és *lényegtelen lényegesség* van tételezve. A lehetőség a *lényeges* a valósághoz, de úgy, hogy egyúttal *csak* lehetőség.

Bizonyára a *lehetőség* meghatározása késztette *Kantot* arra, hogy azt és vele együtt a valóságot és szükségszerűséget *modalitásoknak* tekintse, „amennyiben ezek a meghatározások a fogalmat mint tárgyat a legkevésbbé sem gyarapítják, hanem csak a megismerőképességhez való viszonyt fejezik ki". Valójában a lehetőség a magára-irányuló-reflexió üres absztrakciója, az, amit előbb a belsőnek neveztünk, csakhogy azzal, hogy most mint a megszűnten-megmaradó, *csak tételezett*, külsőleges belső van meghatározva s így mindenesetre mint puszta modalitás, mint elégtelen absztrakció, konkrétabban véve csak a szubjektív gondolkodásra tartozó, *tételezve* is van. Valóság és szükségszerűség ellenben éppenséggel nem puszta *módozatai* valami másnak, hanem épp ellenkezőleg, tételezve vannak, mint a nemcsak tételezett, hanem magában befejezett konkrét. — Mivel a lehetőség a konkréttal mint valóságossal szemben a *magával-való-azonosság* puszta formája, azért a szabály reá nézve csak az, hogy valami magában ne mondjon ellent magának, s így *minden lehetséges;* mert az absztrakció minden tartalomnak megadhatja az azonosságnak ezt a formáját. De *minden* éppúgy *lehetetlen* is, mert minden tartalomban, mivel konkrét, a meghatározottságot mint határozott ellentétet s így mint ellentmondást lehet fölfogni. — Nincs tehát üresebb beszéd, mint az ilyen lehetőségről és lehetetlenségről szóló. Különösen nem kellene beszélni a filozófiában annak kimutatásáról, *hogy valami lehetséges*, vagy hogy *még valami más is lehetséges*, s hogy valami, ahogy szintén kifejezik, *gondolható*. A történetíróra éppoly közvetlenül áll az az utasítás, hogy ne használja ezt a már magában is hamisnak nyilvánított kategóriát ; de az üres értelem éleselméjűsége lehetőségek, mégpedig jó sok lehetőség üres kiagyalásában tetszeleg magának legjobban.

Függelék. A képzeletnek eleinte úgy tűnik föl, mintha a lehetőség volna a gazdagabb és átfogóbb, a valóság pedig a szegényebb és korlátoltabb meghatározás. Ennek megfelelően mondják : minden lehetséges, de nem minden, ami lehetséges, azért valóságos is. Valójában azonban, azaz a gondolat szerint, a valóság az átfogóbb, mert mint a konkrét gondolat a lehetőséget elvont mozzanatként magában foglalja. Ez megtalálható azután közönséges tudatunkban is, amennyiben, ha a lehetőségesről a valóságostól való különbségében van szó, azt mint *csak* lehetségest jelöljük meg. — A lehetőségről általában azt szokták mondani, hogy lényege a gondolhatóság. Gondolkodáson azonban itt csak egy tartalomnak az

elvont azonosság formájában való fölfogását értik. Mivel mármost minden tartalmat lehet ebbe a formába hozni s ehhez csak az kell, hogy különválasszuk azoktól a vonatkozásoktól, amelyekben áll, a legképtelenebbet és legészellenesebbet is lehet lehetségesnek tekinteni. Lehetséges, hogy ma este a hold a földre esik, mert a hold a földtől különvált test s ezért leeshetik csakúgy, mint egy a levegőbe dobott kő — lehetséges, hogy a török császár pápa lesz, mert ember, mint ilyen áttérhet a kereszténységre, katolikus pap lehet stb. E beszédben a lehetőségekről azután főleg az alapról szóló gondolkodási törvényt alkalmazzák az előbb megbeszélt módon s e szerint azt mondják: lehetséges az, aminek alapját lehet megadni. Minél műveletlenebb valaki, minél kevésbbé ismeri ama tárgyak meghatározott vonatkozásait, amelyekre gondolkodása irányul, annál hajlamosabb szokott lenni a mindenféle üres lehetőségekben való csapongásra, mint ahogy ezt pl. politikai téren az úgynevezett politikus csizmadiáknál látjuk. Megtörténik azután gyakorlati vonatkozásban is gyakran, hogy rosszakarat és tunyaság a lehetőség kategóriája mögé bújnak, hogy így kivonják magukat bizonyos kötelezettségek alól, s ebben a tekintetben ugyanaz áll, amit előbb az alapról szóló gondolkodási törvény használatára nézve megjegyeztünk. Eszes, gyakorlati embereknek nem imponál a lehetséges, éppen mert csak lehetséges, hanem a valóságoshoz tartják magukat, de ezen persze nemcsak a közvetlenül létezőt kell érteni. A mindennapi életben egyébként nincs hiány mindenféle közmondásban, amely az elvont lehetőség jogos lekicsinylését fejezi ki. Így mondják pl.: jobb ma egy veréb, mint holnap egy túzok. — Továbbá azonban ugyanazzal a joggal, amelylyel mindent lehetségesnek tekintünk, mindent lehetetlennek is kell tekinteni, mégpedig annyiban, hogy minden tartalom, amely mint ilyen mindig konkrét, nemcsak különböző, hanem ellentétes meghatározásokat is foglal magában. Így pl. semmi sem lehetetlenebb, mint az, hogy én vagyok, mert az én egyben egyszerű vonatkozás magára és föltétlen vonatkozás másra. Éppígy áll a dolog a természeti és a szellemi világ minden egyéb tartalmával. Azt lehet mondani, a matéria lehetetlen, mert taszítás és vonzás egysége. Ugyanez áll az életről, a jogról, a szabadságról s mindenekelőtt magáról Istenről, mint az igaz, vagyis hármasegy Istenről; ezt a fogalmat azután mint állítólag a gondolkodásnak ellentmondót, az elvont értelmi fölvilágosodás a maga elvének megfelelően el is vetette. Általában az üres értelem szeret ezekben az üres formákban kalandozni, a filozófia föladata pedig rájuk vonatkozóan csak az, hogy kimutassa semmiségüket és tartalmatlansá-

gukat. Hogy ez lehetséges-e vagy lehetetlen, az a tartalmon múlik, azaz a valóság mozzanatainak totalitásán. A valóság pedig a maga kibontakozásában a szükségszerűségnek bizonyul.

144. §.

β) A valóságos maga azonban, a lehetőségtől mint a magára-irányuló-reflexiótól való különbségében, csak a *külsőleges* konkrét, a *lényegtelen* közvetlen. Vagy közvetlenül, amennyiben mindenekelőtt (142. §) a belsőnek és külsőnek egyszerű, közvetlen egysége, mint *lényegtelen* külső van, s így egyúttal (140.§) a *csak* belsőleges, a magára-irányuló-reflexió absztrakciója; maga is tehát mint *csak* lehetséges van meghatározva. Egy puszta lehetőségnek ebben az értékében a valóságos *esetleges*, s megfordítva, a lehetőség a puszta *esetlegesség* maga.

145. §.

Lehetőség és esetlegesség a valóság mozzanatai, belső és külső, puszta formákként tételezve, amelyek a valóságosnak *külsőlegességét* teszik. A *magában* meghatározott valóságos, a *tartalom*, mint lényeges meghatározási alapjuk, az ő magára-irányuló-reflexiójuk. Az esetlegesnek és lehetségesnek végessége tehát közelebbről abban van, hogy formameghatározása különbözik a tartalomtól; az pedig, hogy *valami esetleges* és *lehetséges-e*, *ennélfogva a tartalmon múlik*.

Függelék. A lehetőség, mint csak belseje a valóságnak, épp ezzel csak a külső valóság is, vagyis az esetlegesség. Az esetleges általában olyasmi, aminek létalapja nem benne magában, hanem másban van. Ez az az alak, amelyben a valóság a tudatnak mindenekelőtt megmutatkozik s amelyet gyakran magával a valósággal tévesztenek össze. Az esetleges azonban csak a valóságos a másra-irányuló-reflexió egyoldalú formájában vagy a valóságos egy pusztán lehetségesnek jelentésében. Ennek megfelelően az esetlegest olyasminek tekintjük, ami lehet is, nem is, ami így vagy másképp is lehet s aminek léte vagy nem-léte, így- vagy másléte nem benne magában, hanem másban gyökerezik. Ennek az esetlegesnek leküzdése általában egyfelől a megismerés feladata, másfelől a gyakorlatinak terén is arról van szó, hogy ne álljunk meg az akarás vagy az *önkény* esetlegességénél. Mindamellett, főleg újabb időben, sokszor megtörtént, hogy az esetlegességet jogtalanul felmagasztalták s mind a természetre, mind a szellemi világra vonatkozóan oly értéket tulajdonítottak neki, amely való-

jában meg nem illeti. Ami itt mindenekelőtt a természetet illeti, ezt gyakran főképen alakulatainak gazdagsága és változatossága miatt szokták csodálni. Ámde ez a gazdaság mint olyan, nem tekintve az eszmének benne való kibontakozását, nem kínál magasabb észérdeket, s a szervetlen és szerves alakulatok nagy változatosságában csak a határozatlanba vesző esetlegesség szemléletét nyujtja. Mindenesetre az egyes állat- és növényváltozatoknak külső körülményektől meghatározott tarka játékát, a felhők sokfélekép változó alakzatait és csoportosulásait és hasonlót nem kell többre tartani, mint az önkényesen csapongó szellemnek éppoly véletlen ötleteit ; a csodálat az ilyen jelenség iránt nagyon elvont magatartás, amelytől a természet belső harmoniájába és törvényszerűségébe való mélyebb belátáshoz kell tovább haladni. — Különösen fontos azután az esetlegesség kellő méltatása az akaratra vonatkozóan. Ha az akarat szabadságáról van szó, gyakran csak az önkényt, azaz az akaratot az esetlegesség formájában értik rajta. Az önkény mármost, az erre vagy arra való elhatározás képessége, csakugyan lényeges mozzanata a fogalma szerint szabadakaratnak, de korántsem a szabadság maga, hanem mindenekelőtt csak a formális szabadság. Az igazán szabad akarat, amely az önkényt mint megszűnten-megmaradót magában foglalja, a maga tartalmát mint magában szilárdat tudja s egyben feltétlenül a magáénak tudja. Ezzel szemben az akarat, amely megáll az önkény fokán, még ha a tartalmilag igazra és helyesre határozza is el magát, mégis még mindig azzal a hiúsággal terhelt, hogy, ha neki úgy tetszik, máskép is dönthetett volna. Közelebbről tekintve különben az önkény ellentmondásnak bizonyul annyiban, hogy itt forma és tartalom még szembenállnak egymással. Az önkény tartalma adva van s nem magában az akaratban, hanem külső körülményekben gyökerezőnek tudjuk. A szabadság ezért, az ilyen tartalomra vonatkozóan, csak a választás formájában van, s ezt a formális szabadságot pusztán vélt szabadságnak kell tekinteni azért is, mert végső elemzésben kitűnik majd, hogy ama körülmények ugyanazon külsőlegességének, amelyeken az akarattól készentalált tartalom alapul, kell betudni azt is, hogy az akarat épp erre és nem amarra határozza el magát.

Ámbár tehát az esetlegesség, az eddigi fejtegetés szerint, csak egyoldalú mozzanata a valóságnak s azért vele össze nem tévesztendő, mégis, mint az eszmének általában egy formája, a tárgyi világban is jogosult. Áll ez mindenekelőtt a természetről, amelynek felszínén úgyszólván szabad játéktere van az esetlegességnek; ezt el is kell ismerni ilyennek s nem szabad azt (a filozófiá-

nak olykor tévesen tulajdonított) követelést támasztani, hogy kimutassuk: minden csak így történhetett és nem máskép. Ugyanígy érvényesül az esetleges a szellemi világban, ahogy előbb már az akarat tekintetében megjegyeztük, amely az esetlegest az önkény alakjában tartalmazza, de csak mint megszűnten-megmaradó mozzanatot. A szellemre és tevékenységére vonatkozóan is óvakodnunk kell attól, hogy az észszerű megismerés jóhiszemű törekvésétől ne csábíttassuk magunkat arra, hogy oly jelenségeket, amelyeket az esetlegesség jellege illet meg, szükségszerűeknek próbáljunk feltüntetni, vagy, ahogy mondani szokták, *a priori* akarjunk megkonstruálni. Így pl. a nyelvben, noha mintegy teste a gondolkodásnak, mégis kétségkívül az esetlegességnek is megvan a határozott szerepe s ugyanúgy áll a dolog a jog, a művészet stb. alakulataival. Egészen helyes, hogy a tudomány és közelebbről a filozófia feladata általában az, hogy megismerje az esetlegesség látszata mögött rejlő szükségszerűséget; ezt azonban nem szabad úgy érteni, mintha az esetleges csak szubjektív felfogásunkra tartoznék s ezért, hogy az igazsághoz jussunk, teljességgel mellőzni kellene. Olyan tudományos törekvések, amelyek egyoldalúan ezt az irányt követik, nem kerülhetik el az üres játékosság és merev vaskalaposság jogos szemrehányását.

146. §.

A valóságnak ama *külsőlegessége* közelebbről azt tartalmazza, hogy az esetlegesség, mint közvetlen valóság, a magával azonos lényegileg csak mint *tételezettség*, amely azonban éppúgy, megszűnten-megmaradóan, létező külsőlegesség. Így *előre-tételezett* valami, aminek közvetlen létezése egyszersmind *lehetőség*, rendeltetése pedig az, hogy megszűnjék, hogy valami másnak lehetősége — *feltétele* legyen.

Függelék. Az esetleges, mint a közvetlen valóság, egyúttal másnak lehetősége, de többé nem csupán az az elvont lehetőség, amellyel először dolgunk volt, hanem a lehetőség mint *léttel bíró*, így pedig: *feltétel*. Ha egy dolog feltételéről beszélünk, ez kétfélét foglal magában, először ugyanis létezést, exisztenciát, általában egy közvetlent, és másodszor ennek a közvetlennek azt a rendeltetését, hogy megszűnjön és egy másnak a megvalósítására szolgáljon. — A közvetlen valóság általában mint olyan nem az, aminek lennie kell, hanem egy magában megtört, véges valóság, s rendeltetése az, hogy fölemésztessék. A valóság másik oldala azonban lényegessége. Ez először is a belső, amely mint puszta lehetőség,

éppúgy arra van rendelve, hogy megszűnjék. Mint megszűnt lehetőség egy új valóság keletkezése, amelynek előföltevése az első közvetlen valóság volt. Ez az a változás, amelyet a feltétel fogalma tartalmaz. Ha egy dolog feltételeit nézzük, ezek valami egészen ártatlannak látszanak. Valójában azonban az ilyen közvetlen valóság valami egészen másnak a csiráját rejti magában. Ez a más eleinte csak egy lehetséges, de ez a forma azután megszűnik és valóságba tevődik át. Ez az így keletkező új valóság a közvetlen valóság saját belseje, amelyet elhasznál. Ami így létrejön, egészen más alakja a dolgoknak és mégsem más: mert az első valóságot csak lényege szerint tételezzük. A feltételek, amelyek feláldozzák magukat, amelyek megsemmisülnek és elhasználódnak, a másik valóságban csak önmagukkal olvadnak egybe. — Ilyen természetű általában a valóság folyamata. A valóság nem csupáncsak közvetlenül léttel bíró, hanem mint a lényeges lét, megszüntetése a saját közvetlenségének s ezáltal magát önmagával közvetítő.

147. §.

γ) Ez az így kifejtett külsőlegesség mint a lehetőség és a közvetlen valóság meghatározásainak *köre*, *közvetítésük* egymás által: a *reális lehetőség* általában. Mint ilyen kör továbbá a totalitás, a tartalom, a magán- és magáért-valóságában meghatározott *dolog*, s éppúgy a meghatározásoknak ebben az egységben való különbsége szerint a magáért-való *forma* konkrét *totalitása*, a belsőnek közvetlen áttevődése külsőbe és a külsőnek belsőbe. A formának ez a mozgása *tevékenység*, ténykedése a dolognak mint annak a *reális* alapnak, amely megszüntével valósággá emelkedik, és ténykedése az esetleges valóságnak, a feltételeknek, tudniillik magára-irányuló-reflexiójuknak, és fölemelkedésük egy más valósággá, a *dolog* valóságává. Ha *valamennyi feltétel* jelen van, *kell*, hogy a dolog megvalósuljon, s a dolog maga is a feltételek egyike, mert mint belső maga is csak előre-tételezett. A *kifejtett* valóság, mint a belsőnek és külsőnek egybeeső váltakozása, mint *egy* mozgássá egyesült ellentétes mozgásaik váltakozása: a *szükségszerűség*.

A szükségszerűséget helyesen definiálták ugyan mint a lehetőség és valóság egységét. De csak így kifejezve ez a meghatározás felszínes és ezért érthetetlen. A szükségszerűség fogalma nagyon nehéz, mégpedig azért, mert a szükségszerűség a fogalom maga, de mozzanatai még valóságok, amelyeket egyúttal mégis csak mint magukban megtört és átmenő formákat

kell fölfogni. Ezért a következő két §-ban a szükségszerűséget alkotó mozzanatokat még részletesebben akarjuk kifejteni.

Függelék. Ha valamiről azt mondják, hogy szükségszerű, mindenekelőtt azt kérdezzük: miért? A szükségszerű tehát kell, hogy tételezettnek, közvetítettnek bizonyuljon. Ha azonban megállunk a puszta közvetítésnél, akkor még nem kaptuk meg, amit a szükségszerűségen értünk. A pusztán közvetített nem önmaga által, hanem más által az, ami, s ezért csakis esetleges. A szükségszerűtől azonban azt kívánjuk, hogy önmaga által legyen az, ami, s így, habár közvetített, a közvetítést mégis egyúttal mint megszűnten-megmaradót magában foglalja. Ennek megfelelően mondjuk a szükségszerűről: *van*, s így számunkra egyszerű vonatkozás magára, s a mástól való meghatározottság elesik benne. — A szükségszerűségről azt szokták mondani, hogy *vak*, mégpedig joggal annyiban, hogy folyamatában még nincs meg a *cél* mint olyan *magáért-valósága* szerint. A szükségszerűség folyamata szétszórt körülmények exisztenciájával kezdődik, amelyeknek látszólag nincs közük egymáshoz és nincs összefüggésük magukban. Ezek a körülmények közvetlen valóságot alkotnak, amely összeesik magában s ebből a negációból egy új valóság keletkezik. Oly tartalom van itt, amely formája szerint kettős: először annak a dolognak a tartalma, amelyről szó van, s másodszor a szétszórt körülmények tartalma, amelyek mint valami pozitív jelennek meg s elsősorban így érvényesítik magukat. Ez a tartalom, mint magában semmis, ennek megfelelően negatívumává változik s így a dolog tartalma lesz. A közvetlen körülmények mint feltételek megsemmisülnek, de mint a dolog tartalma egyúttal meg is maradnak. Azt mondják azután, hogy az ilyen körülményekből és feltételekből valami egészen más jött létre s ezért a szükségszerűséget, mint ezt a folyamatot, vaknak nevezik. Ha ellenben a célszerű tevékenységet tekintjük, itt a cél oly tartalom, amelyet már előbb tudunk, s ez a tevékenység ezért nem vak, hanem látó. Ha azt mondjuk, hogy a világot a gondviselés kormányozza, ebben benne van az, hogy a cél általában, mint a magán- és magáért-valósága szerint előre meghatározott, a ható tényező, úgyhogy a létrejövő megfelel az előre tudottnak és akartnak. Egyébként azt a felfogást, hogy a világot szükségszerűség határozza meg, és a hitet egy isteni gondviselésben éppenséggel nem kell egymást kölcsönösen kizárónak tekinteni. Az isteni gondviselés gondolati alapja, mint nemsokára látni fogjuk, a *fogalom*. Ez a szükségszerűség igazsága s azt mint megszűnten-megmaradót magában foglalja, s megfordítva, a szükségszerűség, *magánvalósága szerint*, a fogalom. Vak

a szükségszerűség csak annyiban, hogy nem értjük meg, s ezért nincs fonákabb dolog, mintha a történelem filozófiájának vak fatalizmust vetnek szemére azért, mert abban látja feladatát, hogy megismerje a történtnek szükségszerűségét. A történelem filozófiája ezzel egy teodicea jelentőségét kapja, s akik azzal vélik tisztelni az isteni gondviselést, hogy a szükségszerűséget kizárják belőle, ezzel az absztrakcióval valójában vak, esztelen önkénnyé fokozzák le. Az elfogulatlan vallásos tudat Isten örök és rendíthetetlen határozatairól beszél, ebben pedig benne van annak kifejezett elismerése, hogy a szükségszerűség Isten lényéhez tartozik. Az ember, Istentől különbözően, különös vélekedésével és akarásával szeszélyesen és önkényesen jár el s így azután megesik rajta, hogy ténykedése valami egészen mást eredményez, mint amit gondolt és akart; Isten ellenben tudja, hogy mit akar, örök akaratát nem belső vagy külső esetlegesség határozza meg, s amit akar, ellenállhatatlanul véghez is viszi. — A szükségszerűség álláspontja általában nagyon fontos érzületünk és viselkedésünk szempontjából. Ha a történést szükségszerűnek tekintjük, ez első tekintetre teljes-tökéletesen szabadságnélküli viszonynak teszik. A régiek a szükségszerűséget közismerten mint *sorsot* fogták föl; a modern álláspont ezzel szemben a *vigasz* álláspontja. Ez általában abban van, hogy, lemondva céljainkról, érdekeinkről, ezt abban a reményben tesszük, hogy kárpótlást kapunk értük. A sors ellenben vigasztalan. Ha most közelebbről tekintjük a régiek érzületét a sorsra vonatkozóan, az mégsem a szabadság hiányának, hanem ellenkezőleg, a szabadságnak szemléletét nyujtja. A szabadság hiányáról való felfogás azon alapszik, hogy nem tudunk szabadulni attól az ellentéttől, amely szerint azt, ami van és történik, ellentmondásban állónak tekintjük azzal, aminek léte és története *kívánatos*. A régiek érzületében ellenben bennerejlett ez: ami van, szükségszerűen van, s legyen is olyan, amilyen. Itt tehát nincs ellentét, s ezért nincs is szabadsághiány, nincs fájdalom és nincs szenvedés. Ez a magatartás a sorssal szemben, mint előbb megjegyeztük, mindenesetre vigasztalan ugyan, de az ilyen érzület nem is szorul vigaszra, mégpedig azért nem, mert itt a szubjektivitás még nem jutott el végtelen jelentőségéhez. Ezt a szempontot kell mint döntőt szem előtt tartani az antik és modern, keresztény érzületünk összehasonlításánál. Ha a szubjektivitáson csak a véges, közvetlen szubjektivitást értjük, részleges hajlamainak és érdekeinek esetleges és önkényes tartalmával, általában azt, amit személynek nevezünk, ellentétben a dologgal, a szónak nyomatékos értelmében (amelyben azt szokták mondani, mégpedig joggal, hogy

a *dolgon* múlik, nem pedig a személyen), akkor lehetetlen nem csodálnunk a régiek nyugodt megadását a sorsnak s lehetetlen magasabbrendűnek és méltóbbnak el nem ismerni ezt az érzületet annál a modern érzületnél, amely makacsul szubjektív céljai után jár, s ha azután mégis lemondani kényszerül elérésükről, csak azzal a reménnyel vigasztalódik, hogy ezért más alakban kap kárpótlást. Továbbá azonban a szubjektivitás sem, mert szembenáll a dologgal, pusztán a rossz és véges szubjektivitás; hanem igazsága szerint bennerejlik a dologban s így mint végtelen szubjektivitás maga a dolog igazsága. Így felfogva azután a vigasz álláspontja egészen más és magasabb jelentőséget nyer, s ebben az értelemben kell a keresztény vallást a vigasz, mégpedig az abszolút vigasz vallásának tekinteni. A kereszténység közismerten azt a tanítást tartalmazza, hogy Isten minden ember megsegítését akarja, s ebben kifejeződik az, hogy a szubjektivitásnak végtelen értéke van. Közelebbről a vigasztaló a keresztény vallásban az, hogy mivel szerinte Isten maga az abszolút szubjektivitás, a szubjektivitás pedig a különösség mozzanatát foglalja magában, ezzel a *mi* különösségünk is nemcsak mint elvontan negálandó, hanem egyúttal mint fenntartandó van elismerve. A régiek isteneit szintén személyeseknek fogták ugyan föl, ámde egy Zeus, egy Apollo stb. személyisége nem valóságos, hanem csak képzeletbeli, vagy, más szóval, ezek az istenek puszta megszemélyesítések, amelyeknek mint ilyeneknek nincs *tudatuk magukról*, hanem csak *róluk tudnak* A régi isteneknek ezt a fogyatékosságát és ezt a tehetetlenségét megtaláljuk a régiek vallásos tudatában is, amennyiben szerintük nemcsak az emberek, hanem maguk az istenek is alá vannak vetve a sorsnak (a πεπρωμένον-nak vagy a εἱμαρμένη-nek), ezt a sorsot pedig az eltakart szükségszerűségnek s így a teljességgel személytelennek, én-nélkülinek és vaknak kell elképzelni. Ezzel szemben a keresztény Isten a nemcsak tudott, hanem a teljességgel magát tudó Isten s nemcsak képzelt, hanem ellenkezőleg, abszolúte valóságos személyiség. — Különben az itt érintett pontok további kifejtése a vallásfilozófiára tartozik. Itt azonban még rá lehet mutatni arra, mennyire fontos, hogy az ember azt, ami éri, ama régi közmondás értelmében fogja föl : mindenki a maga szerencséjének kovácsa. Ez azt jelenti, hogy az ember csak önmagára vessen. Az ellentétes nézet azután az, hogy azért, ami bennünket ér, más embereket, a körülmények mostohaságát s hasonlókat hibáztatunk. Ez újra a szabadság hiányának álláspontja és egyben az elégedetlenség forrása. Ha ellenben az ember elismeri, hogy ami rossz vele megesik, csak belőle magából fakad és hogy csak

saját hibája következményeit viseli, akkor magatartása a szabad emberé s mindenben, ami vele történik, megvan az a hite, hogy nem esik rajta jogtalanság. Az ember, aki elégedetlenségben él magával és sorsával, épp ama hamis nézete miatt, hogy mások részéről jogtalanság éri, sok visszás és ferde dolgot követ el. Igaz ugyan, hogy abban, ami velünk történik, csakugyan sok véletlen is van. Csakhogy ez a véletlen az ember természetességében gyökerezik. Mivel azonban az emberben egyébként megvan szabadságának tudata, azért az őt érő kellemetlenség nem dúlja föl lelke harmóniáját, kedélye békéjét. Így tehát a szükségszerűségről való nézet határozza meg az emberek elégedettségét és elégedetlenségét s ezzel magát a sorsukat.

148. §.

A *feltétel*, a *dolog* és a *tevékenység* három mozzanata közül:

a) A *feltétel* α) az előre-tételezett; mint csak *tételezett* csakis a dologra való tekintettel van, de mint *előre*, magáért-való — esetleges, külsőleges körülmény, amely a dologra való tekintet nélkül létezik; ebben az esetlegességben, de egyúttal tekintettel a dologra, amely a totalitás, ez az előre-tételezett a *feltételek teljes köre*. β) A feltételek *passzívak*, anyagul szolgálnak a dolog számára s ezzel belépnek a dolog *tartalmába;* éppúgy megfelelnek ennek a tartalomnak és *egész meghatározását* már magukban foglalják.

b) A *dolog* éppúgy α) előre-tételezett; mint *tételezett* még csak belső és lehetséges, mint *előre* pedig magáért-való önálló tartalom; β) a feltételek fölhasználása által kapja külsőleges existenciáját, tartalmi meghatározásainak realizálását, amelyek kölcsönösen megfelelnek a feltételeknek, úgyhogy ezekből is dolognak bizonyul és belőlük jön létre.

c) A *tevékenység* α) éppúgy magáért-való (egy ember, egy jellem), önállóan létező s egyúttal lehetősége egyedül a feltételekben és a dologban van; β) az a mozgás, amely a feltételeket a dologba, a dolgot a feltételekbe mint az existencia oldalába teszi át; amely azonban inkább csak kihozza a dolgot a feltételekből, amelyekben *magánvalósága* szerint van s a feltételek existenciájának megszüntetése által a dolognak ad existenciát.

Amennyiben ez a három mozzanat az *önálló existencia* alakját ölti egymással szemben, ez a folyamat a *külső* szükségszerűség. — Ennek a szükségszerűségnek tartalma *korlátolt* a dologhoz képest. Mert a dolog ez az egész, *egyszerű* meghatározottságban; mivel azonban formájában ez az egész külsőleges magának,

azért önmagában és tartalmában is külsőleges magának, s a dolognak ez a külsőlegessége tartalmának korlátja.

149. §.

A szükségszerűség tehát magánvalósága szerint az *egy, önmagával* azonos, de tartalommal teljes *lényeg*, amely úgy látszik magában, hogy különbségei *önálló valóságosak* formáját öltik, ez az azonos pedig egyúttal mint abszolút *forma* az a *tevékenység*, amelyben a megszűnés közvetettségbe és a közvetítés közvetlenségbe megy át. — Ami szükségszerű, az *más* által van, amely a *közvetítő alapra* (a dologra és a tevékenységre), és egy *közvetlen* valóságra, egy esetlegesre, amely egyszersmind feltétel, esett széjjel. A szükségszerű, mivel egy más által van, nem magán- és magáért-való, hanem csak *tételezett*. De ez közvetítés éppoly közvetlenül önmagának megszüntetése; az alap és az esetleges feltétel áttevődik közvetlenségbe, ezáltal pedig ama tételezettség a megszűntével valósággá emelkedett s a dolog *összeolvadt önmagával*. Ebben a magába való visszatérésben a szükségszerű *teljességgel* van, mint föltétlen valóság. — A szükségszerű olyan, a körülményeknek egy köre által *közvetítve;* azért olyan, mert a körülmények olyanok; egyben pedig olyan, *közvetlenül;* azért olyan, mert van.

a) *A szubsztancialitás viszonya.*

150. §.

A szükségszerű magában *abszolút viszony*, vagyis az (előző §-okban) kifejtett folyamat, amelyben a viszony éppúgy megszüntével abszolút azonossággá emelkedik.

Közvetlen formájában a *szubsztancialitás* és *akcidentalitás* viszonya. E viszony abszolút azonossága önmagával a *szubsztancia* mint olyan, amely mint szükségszerűség a bensőség e formájának negativitása, tehát mint *valóság* tételezi magát; de éppúgy e külsőlegesnek *negativitása*, amely szerint a valóságos mint közvetlen csak *akcidentális*, amely e puszta lehetősége által egy más valóságba megy át; ez az *átmenetel* a szubsztanciális azonosság mint a *formatevékenység* (148., 149. §).

151. §.

A szubsztancia így az akcidenciák totalitása, amelyekben mint abszolút negativitásuk, azaz mint *abszolút hatalom* és egyúttal mint *minden tartalom gazdagsága* nyilatkozik meg. Ez a tartalom azonban *csakis ez a megnyilatkozás maga*, amennyiben a magában tartalommá reflektált meghatározottság a formának csak egy mozzanata, amely a szubsztancia *hatalma* alatt átcsap. A szubsztancialitás az abszolút forma-tevékenység és a szükségszerűség hatalma, és minden tartalom csak mozzanat, amely egyedül erre a folyamatra tartozik, a formának és a tartalomnak abszolút átcsapása egymásba.

Függelék. A filozófia történetében a *szubsztanciával* mint Spinoza filozófiájának elvével találkozunk. Ennek az éppoly híres, mint hirhedt filozófiának jelentőségét és értékét Spinoza föllépése óta nagyon félreértették és sokat vitatkoztak róla. Főleg ateizmust meg panteizmust szoktak a spinozai rendszernek szemére vetni, mégpedig azért, mert Istent a szubsztanciának és csakis a szubsztanciának fogta föl. Hogy e szemrehányásokról mit kell tartani, mindenekelőtt abból adódik, milyen helyet foglal el a szubsztancia a logikai eszme rendszerében. A szubsztancia lényeges lépcsőfok az eszme fejlődési folyamatában, de nem az eszme maga, nem az abszolút eszme, hanem az eszme a szükségszerűségnek még korlátolt formájában. Mármost Isten csakugyan a szükségszerűség, vagy ahogy szintén mondani lehet, az *abszolút dolog*, de egyúttal az abszolút *személy*, s ez az a pont, amelyhez Spinoza nem jutott el s amelyre vonatkozóan meg kell adni, hogy a spinozisztikus filozófia elmaradt Isten igaz fogalma mögött, amely a keresztény vallásos tudat tartalma. Spinoza származására nézve zsidó volt s filozófiájában gondolati kifejezést talált általában az a keleti szemlélet, amely minden végest mulandónak, eltűnőnek fog föl. A szubsztanciális egységnek ez a keleti szemlélete minden igazi továbbfejlődés alapja ugyan, ámde itt nem lehet megállni; hiányzik belőle az egyéniség nyugati elve, amely filozófiai alakban, a spinozizmussal egyidejűleg, a leibnizi monadológiában lépett föl először. — Ha innen tekintünk vissza az ateizmus vádjára, amelyet Spinoza filozófiája ellen emeltek, azt mint alaptalant el kell utasítani, mert ez a filozófia nemcsak hogy nem tagadja Istent, hanem épp az egyedül igazán *létezőnek* ismeri el. Azt sem lehet majd állítani, hogy Spinoza beszél ugyan Istenről mint az egyedül igazról, csakhogy ez a spinozisztikus Isten nem az igaz Isten s ezért mintha nem is volna. Ugyanazon a jogon ateizmussal

kellene akkor vádolni mind a többi filozófust is, akik bölcselkedésükben az eszme egy alárendelt fokán álltak meg, s éppúgy nemcsak a zsidókat és mohamedánokat, mert Istent csak az *Úrnak* tudják, hanem mindazt a sok keresztényt is, aki Istent csupáncsak a meg-nem-ismerhető, legfőbb és világon-túli lénynek tekinti. Az ateizmus vádja, amelyet Spinoza filozófiája ellen hangoztatnak, közelebbről tekintve arra szorítkozik, hogy benne a differencia vagyis a végesség elve nem jut jogához, s ezért, mivel szerinte tulajdonkép nincs is világ egy ténylegesen létezőnek értelmében, ezt a rendszert nem is ateizmusnak, hanem épp megfordítva, *akozmizmusnak* kellene nevezni. Ebből következik azután az is, hogy mit tartsunk a *panteizmus* vádjáról. Ha panteizmuson, amint igen gyakran megtörténik, azt a tanítást értik, amely a véges dolgokat mint olyanokat és összességüket Istennek tekinti, akkor lehetetlen Spinoza filozófiáját fel nem menteni a panteizmus vádja alól, mivel szerinte a véges dolgokat, vagyis a világot általában, semmiképp nem illeti meg az igazság ; ellenben panteisztikus ez a filozófia mindenesetre, éppen akozmizmusa miatt. Az így elismert fogyatékosság a *tartalom* tekintetében fogyatékosságnak bizonyul egyúttal a formára vonatkozóan is, mégpedig azért, mert Spinoza a szubsztanciát rendszere élére állítja és mint a gondolkodás és kiterjedés egységét definiálja a nélkül, hogy kimutatná, hogyan jut ehhez a különbséghez és ennek a szubsztanciális egységre való visszavezetéséhez. A tartalom további tárgyalása azután az úgynevezett matematikai módszerrel történik s ennek megfelelően a filozófus mindenekelőtt definíciókat és axiómákat állít fel, ezekhez tantételek sorakoznak, amelyeknek bizonyítása pusztán abból áll, hogy értelemszerűen visszavezeti őket ama be nem bizonyított előföltevésekre. Noha Spinoza filozófiáját módszerének szigorú következetessége miatt olyanok is szokták magasztalni, akik teljesen elvetik tartalmát és eredményeit, valójában mégis a formának ez a föltétlen elismerése éppoly megokolatlan, mint a tartalomnak föltétlen elvetése. A spinozai tartalom fogyatékossága épp abban van, hogy a formát nem bennerejlőnek tudjuk s ezért csak mint külső, szubjektív forma kapcsolódik hozzá. A szubsztancia, ahogy Spinoza előzetes dialektikus közvetítés nélkül, közvetlenül fölfogja, mint az általános negatív hatalom, mintegy csak ez a sötét, alaktalan mélység, amely minden meghatározott tartalmat mint eredettől fogva semmist magába nyel s magából nem hoz létre semmit, aminek magában pozitív fennállása van.

152. §.

A szubsztancia, ama mozzanat szerint, hogy mint abszolút hatalom a *magára* mint csak belső lehetőségre *vonatkozó* és ezzel akcidentalitássá meghatározódó hatalom, s hogy ettől különbözik az általa tételezett külsőlegesség : sajátos *viszony*, mégpedig, ahogy a szükségszerűség első formájában szubsztancia — *oksági viszony*.

b) *Oksági viszony.*

153. §.

A szubsztancia *ok*, amennyiben az akcidentalitásba való átmenetellel szemben magában reflektált és így az *eredeti dolog*,* de éppúgy megszünteti a magára-irányuló-reflexiót vagyis puszta lehetőségét, magát önmaga negatívumaként tételezi s így egy *okozatot* hoz létre, egy valóságot,** amely így csak *tételezett*, de a hatás folyamata által egyúttal szükségszerű.

Az oknak mint az *eredeti dolognak* meghatározása az abszolút önállóság és az okozattal szemben magát fenntartó fennállás, csakhogy abban a szükségszerűségben, amelynek azonossága maga az az eredetiség, átment az okozatba. Nincs tartalom, amennyiben ismét meghatározott tartalomról szó lehet, az okozatban, amely nincs az okban; amaz azonosság az abszolút tartalom maga ; éppúgy azonban a formameghatározása is ; az ok eredetisége megszűnik az okozatban, s benne *tételezettséggé alakul*. Az ok azonban ezzel nem tűnt el, mintha a valóságos csak az okozat volna. Mert ez a *tételezettség* éppoly közvetlenül meg van szüntetve, inkább az oknak önmagárairányuló-reflexiója, eredetisége; az ok csak az okozatban valóságos és ok. Az ok tehát magán- és magáért-valósága szerint *causa sui*. — *Jakobi*, megragadva a *közvetítés* egyoldalú képzetében, a *causa sui*-t (az *effectus sui* ugyanaz) az oknak ezt az abszolút igazságát, pusztán formalizmusnak vette (Levelek Spinozáról, 2. kiad. 416. l.). Azt is mondotta, hogy Istent nem mint alapot, hanem lényegileg mint okot kell meghatározni; hogy ezzel nem éri el, ami szándékában volt, azt az ok ter-

* Ok : németül *Ursache;* Hegel ezt összefüggésbe hozza az *ursprüngliche Sache* kifejezéssel, amelynek jelentése : eredeti dolog. *(A fordító.)*

** Okozat : németül *Wirkung;* Hegel ezt összefüggésbe hozza a *Wirklichkeit* szóval, amely valóságot jelent. *(A fordító.)*

mészetéről való alaposabb elmélkedés kiderítette volna. A *véges* okban és képzetében is megvan ez az azonosság a tartalom tekintetében ; az eső, az ok, és a nedvesség, az okozat, egy és ugyanaz a létező víz. A forma tekintetében így az okozatban (a nedvességben) elesik az ok (az eső) ; de ezzel együtt az okozat meghatározása is, mert az semmi az ok nélkül s marad pusztán a közömbös nedvesség.

Az ok, az oksági viszony közönséges értelmében, *véges*, amennyiben tartalma véges (mint a véges szubsztanciában) és amennyiben az okot és okozatot két különböző önálló exisztenciának képzeljük — de csak akkor azok, ha elvonatkozunk náluk az oksági viszonytól. Mivel a végességben megállunk a formai meghatározásoknak a vonatkozásukban való *különbségénél*, azért felváltva az okot mint *tételezettet* vagyis mint *okozatot is* meghatározzuk ; ennek azután ismét *más* oka van; ekképen itt is létrejön az okozatoktól az okokhoz való progresszus a végtelenig. Ugyanígy a *lefelé menő* is, amennyiben az okozatot az okkal való azonossága értelmében magát is mint okot s egyúttal mint *más* okot határozzuk meg, amelynek megint más okozatai vannak és így tovább a végtelenségig.

Függelék. Amennyire az értelem rendszerint húzódozik a szubsztancialitástól, annyira megszokott számára az okság, vagyis az ok és okozat viszonya. Ha arról van szó, hogy egy tartalmat szükségszerűnek kell fölfogni, az értelmi reflexió főleg abban látja feladatát, hogy az oksági viszonyra vezesse vissza. Mármost ez a viszony csakugyan hozzátartozik a szükségszerűséghez, de csak egyik oldala a szükségszerűség folyamatának; ehhez éppúgy hozzátartozik az is, hogy megszüntesse az okságban bennefoglalt közvetítést s egyszerű magára irányuló vonatkozásnak bizonyuljon. Ha megállunk az okságnál mint olyannál, akkor nem fogtuk föl igazsága szerint, hanem csupán mint véges okságot, s e viszony végessége abban van, hogy az okot és okozatot különbségükben rögzítjük meg. Ámde ez a kettő nemcsak különböző, hanem éppannyira azonos is, s ezzel mindennapi tudatunkban is találkozunk olyformán, hogy azt mondjuk, az ok csak annyiban az, amennyiben okozata van, s az okozat csak annyiban az, amennyiben oka van. Ok és okozat tehát egy és ugyanazon tartalom s különbségük csak a *tételezés* és *tételezettség* különbsége, ez a formai különbség pedig éppúgy megszűnik ismét olyképen, hogy az ok nemcsak másnak oka, hanem oka önmagának is, és az okozat nemcsak másnak okozata, hanem okozata önmagának is. A dolgok végessége e szerint abban van, hogy míg ok és okozat fogalmuk szerint azono-

sak, ez a két forma elkülönülten oly módon fordul elő, hogy az ok ugyan okozat is és az okozat ugyan ok is, csakhogy amaz nem abban a vonatkozásban, amelyben ok, emez pedig nem abban a vonatkozásban, amelyben okozat. Ebből azután megint végtelen progresszus lesz, az okok végnélküli sorának alakjában, amely egyúttal az okozatok végnélküli sorának mutatkozik.

154. §.

Az októl *különbözik* az okozat: ez mint olyan *tételezettség*. De a tételezettség éppúgy magára-irányuló-reflexió és közvetlenség, s az ok hatása, tételezése, egyúttal *előre-tételezés*, amennyiben az okozatnak az októl való különbségét tartjuk szem előtt. Így egy *másik szubsztancia* van előttünk, amelyre a hatás történik. Ez, mint *közvetlen*, nem magára vonatkozó negativitás és nem *aktív*, hanem *passzív*. De mint szubsztancia éppúgy aktív, megszünteti az előretételezett közvetlenséget és a beléje helyezett okozatot, *reagál*, vagyis megszünteti aktivitását az első szubsztanciának; ez azonban éppúgy megszüntetése közvetlenségének vagyis a beléje helyezett okozatnak, ezzel megszünteti a másiknak aktivitását és reagál. Az okság így átment a *kölcsönhatás* viszonyába.

A kölcsönhatásban, noha az okság még nincs igazi meghatározásában tételezve, az okok és okozatok progresszusa a végtelenig mint progresszus igazán meg van szüntetve, amennyiben az egyenesvonalú haladás okoktól okozatokhoz és okozatoktól okokhoz *át-* és *vissza* van *hajlítva* önmagába. A végtelen progresszusnak ez az áthajlítása egy magában zárt viszonnyá, mint mindenütt, az az egyszerű reflexió, hogy ama gondolattalan ismételgetésben csak egy és ugyanaz van, tudniillik *egy* ok és egy *másik* ok, s vonatkozásuk egymásra. E vonatkozás kifejtése azonban, a kölcsönhatás, maga a *megkülönböztetés* váltakozása, de nem okok, hanem ama mozzanatok megkülönböztetésének váltakozása, *amelyek mindegyikén külön-külön* — ismét amaz *azonosság* szerint, hogy az ok az okozatban ok és megfordítva — ez elválaszthatatlanság értelmében éppúgy a *másik* mozzanatot is tételezzük.

c) *Kölcsönhatás.*

155. §.

A kölcsönhatásban különbözőknek vett meghatározások α) *magánvalóságuk szerint* ugyanazok; az egyik oldal ok, eredeti, aktív, passzív stb. mint a másik. Éppúgy egy másiknak előretételezése és a reá való hatás, a közvetlen eredetiség és a váltakozás által való tételezettség, egy és ugyanaz. Az *elsőnek* föltett ok a közvetlensége miatt *passzív*, *tételezettség* és *okozat*. A *kettőnek* mondott okok különbsége tehát üres, s *magánvalósága szerint* csak *egy* ok van jelen, amely okozatában éppúgy megszűnik mint szubsztancia, mint ahogy csak ebben a hatásban *önállósul*.

156. §.

De *magánvalósága* szerint is van ez az egység, amennyiben ez az egész váltakozás az oknak saját *tételezése* és csupáncsak e tételezése az ő *léte*. A különbségek semmisége nemcsak magánvaló vagyis a mi reflexiónk (l. az előző §-t), hanem a kölcsönhatás maga abban van, hogy a tételezett meghatározások mindegyikét ismét meg is szünteti és az ellenkezőre változtatja, tehát a mozzanatok ama semmiségét tételezi, amely magánvalósága szerint van. Az eredetiségbe okozatot tételezünk, azaz az eredetiséget megszüntetjük; egy ok hatása ellenhatássá lesz stb.

Függelék. A kölcsönhatás az okságí viszony, teljes kifejtettségében tételezve, s ehhez a viszonyhoz szokott menekülni a reflexió is, ha a dolgoknak az okság szempontjából való szemlélete az előbb említett végtelen progresszus miatt nem bizonyul kielégítőnek. Így pl. történeti elmélkedésekben először is azt a kérdést tárgyalják, vajjon egy nép jelleme és erkölcsei oka-e alkotmányának és törvényeinek, vagy pedig megfordítva, okozatuk-e, s azután továbbhaladnak ahhoz, hogy ezt a kettőt, jellemet és erkölcsöket egyfelől, s alkotmányt és törvényeket másfelől, a kölcsönhatás szempontjából fogják föl olyképpen, hogy az ok ugyanabban a vonatkozásban, amelyben ok, egyúttal okozat, az okozat pedig ugyanabban a vonatkozásban, amelyben okozat, egyúttal ok. Ugyanaz történik a szervezet és nevezetesen az élő szervezet szemléleténél is, amelynek egyes szervei és funkciói ugyancsak egymással a kölcsönhatás viszonyában állóknak bizonyulnak. A kölcsönhatás mármost csakugyan az ok és okozat viszonyának legközelebbi igazsága s úgyszólván a fogalom küszöbén áll, de éppen ezért

nem elégedhetünk meg e viszony alkalmazásával, ha a megértő megismerésről van szó. Ha megállunk annál, hogy egy adott tartalmat csupán a kölcsönhatás szempontjából nézünk, ez valóban teljességgel fogalom nélküli magatartás; akkor pusztán száraz ténynyel van dolgunk, és a közvetítés követelménye, amelyről elsősorban szó van az okságí viszony alkalmazásában, ismét kielégítetlen marad. A ki nem elégítő a kölcsönhatás viszonyának alkalmazásában, közelebbről tekintve, abban van, hogy ez a viszony, a helyett, hogy a fogalom egyenértékeként szerepelhetne, maga is előbb megértésre szorul; ez pedig úgy történik, hogy két oldalát nem hagyjuk meg közvetlenül adottnak, hanem, ahogy az előző két §-ban megmutattuk, egy harmadiknak, magasabbrendűnek mozzanataiként ismerjük meg, amely épp a fogalom. Ha pl. a spártai nép erkölcseit alkotmánya okozatának és éppígy megfordítva alkotmányát erkölcsei okozatának tekintjük, ez a fölfogás helyes lehet ugyan, de nem nyugtat meg véglegesen, mert valójában nem érteti meg ennek a népnek sem alkotmányát, sem erkölcseit. Ez csak azáltal történik, hogy ama két oldalt, valamint mind a többi különös oldalt is, amelyet a spártai nép élete és története mutat, mint e fogalomban gyökerezőt ismerjük meg.

157. §.

Ez a tiszta váltakozás önmagával így a *feltárt* vagy *tételezett szükségszerűség*. A szükségszerűségnek mint olyannak köteléke az azonosság mint még *belső* és rejtett, mert olyanoknak azonossága, amik *valóságos* számba mennek, amiknek önállósága azonban éppen a szükségszerűség. A szubsztancia megszűnése az okság és a kölcsönhatás által ennélfogva csak az a *tételezés*, hogy az *önállóság* a végtelen *negatív vonatkozás magára — negatív* általában azért, mert benne a megkülönböztetés és közvetítés egymással szemben *önálló valóságosak* eredetiségévé lesz — végtelen *vonatkozás önmagára* azért, mert önállóságuk éppen csak mint azonosságuk van.

158. §.

A *szükségszerűségnek* ez az *igazsága* tehát a *szabadság*, a *szubsztancia igazsága* pedig a *fogalom* — az az önállóság, amely magának magától való eltaszítása megkülönböztetett önállókká, amely mint ez az eltaszítás: azonos magával, s amely ez az *önmagánál* maradó, csupán *önmagával* való kölcsönös mozgás.

Függelék. A szükségszerűséget keménynek szokták mondani, mégpedig joggal, amennyiben megállunk nála mint olyannál, azaz közvetlen alakjában. Egy állapot vagy általában egy tartalom van itt előttünk, amely fennáll magában, s a szükségszerűségben bennefoglaltatik az, hogy az ilyen tartalomra rátámad valami más, ami által az megsemmisül. Ez a kemény és szomorú a közvetlen vagy elvont szükségszerűségben. Annak a kettőnek azonossága, amely a szükségszerűségben egymáshoz kapcsoltan jelenik meg és ezáltal elveszti önállóságát, még csak belső és még nem létezik *azok* számára, amik alá vannak vetve a szükségszerűségnek. Így a szabadság is ezen az álláspontón még csak az elvont szabadság, amelyet csak az ment meg, hogy lemondunk arról, ami közvetlenül vagyunk s aminkˇközvetlenül van. — Továbbá azonban, mint eddig láttuk, a szükségszerűség folyamata olyan, hogy legyőzi az eleinte merev külsőlegességet és kitárja belsejét, s ezáltal kitűnik, hogy az egymáshoz kapcsoltak valójában nem idegenek egymástól, hanem *egy* egésznek csak mozzanatai, amelyek mindegyike a másikra való vonatkozásban önmagánál van és önmagával olvad össze. Ez a szükségszerűség felmagasztosulása szabadsággá s ez a szabadság nem pusztán az elvont negáció szabadsága, hanem ellenkezőleg, konkrét és pozitív szabadság. Kitűnik ebből az is, milyen visszás dolog a szabadságot és szükségszerűséget egymást kölcsönösen kizárónak tekinteni. Igaz, hogy a szükségszerűség mint olyan még nem a szabadság; de a szabadságnak előföltevése a szükségszerűség s ezt mint megszűntenmegmaradót magában foglalja. Az erkölcsös ember tudatában van annak, hogy ténykedésének tartalma szükségszerű és magában érvényes, s ez annyira nem csorbítja szabadságát, hogy ez épp e tudat által lesz valóságos és tartalmas szabadsággá, különbözően az önkénytől, mint a még tartalmatlan és pusztán lehetséges szabadságtól. Egy gonosztevő, akit megbüntetnek, a reá kiszabott büntetést talán szabadsága korlátozásának tekinti; de valójában a büntetés nem idegen hatalom, amelynek őt alávetik, hanem csak saját ténykedésének megnyilvánulása, s ha ezt elismeri, ezzel szabad emberként viselkedik. Általában az ember legfőbb önállósága az, hogy teljességgel az abszolút eszmétől meghatározottnak tudja magát. Ezt a tudatot és magatartást nevezte Spinoza *amor intellectualis Dei*-nek.[55]

159. §.

A *fogalom* így a *lét és a lényeg igazsága*, amennyiben az önmagára-irányuló-reflexió létrehozta látszat egyúttal önálló közvetlenség s ez a különböző valóságú *lét* közvetlenül csak *önmagában* való látszat.

A fogalom a lét és lényeg igazságának bizonyult s ama kettő beléje mint *alapjába tért vissza;* de éppúgy *megfordítva*, a fogalom a *létből* mint *alapjából fejlődött*. A továbbhaladásnak amazt az oldalát úgy lehet tekinteni, mint a lét *elmélyülését* önmagában, mert belsejét ez a továbbhaladás tárja föl, emezt az oldalát pedig úgy, mint a *tökéletesebbnek* létrejöttét a *tökéletlenebből*. Mivel az ilyen fejlődésnek csak az utóbbi oldalát tekintették, a filozófiát szemrehányással illették miatta. A tökéletlenebbről és a tökéletesebbről való felszínes gondolatok határozottabb tartalma itt a különbség egyrészt a *lét* mint önmagával való *közvetlen* egység és másrészt a *fogalom* mint önmagával való szabad *közvetítés* között. Azzal, hogy a *lét* a fogalom egy *mozzanatának* mutatkozott, a fogalom a lét igazságának bizonyult; mint ez a magára-irányuló-reflexiója és mint a közvetítés megszüntetése: a fogalom a *közvetlennek előföltevése* — oly előföltevés, amely azonos az önmagába való visszatéréssel, s ez az azonosság a szabadság és a fogalom. Ha tehát a *mozzanatot* a tökéletlennek nevezzük, akkor a fogalom, a tökéletes, mindenesetre a tökéletlenből fejlődő, mert lényegileg előföltevésének e megszüntetése. De egyúttal egyedül a fogalom csinálja, magát tételezve, az előföltevést, ahogy az okságban általában és közelebbről a kölcsönhatásban láttuk.

A fogalom így, a lét- és lényegre való vonatkozásában meghatározva, a *léthez mint egyszerű közvetlenséghez visszatért lényeg*, amelynek látszata ezáltal valóságot kap s valósága egyúttal *szabad látszat önmagában*. A létet a fogalom ilyképpen magában foglalja mint egyszerű vonatkozását magára vagy mint egységének közvetlenségét *önmagában;* a lét oly szegényes meghatározás, hogy a legkevesebb, ami a fogalomban felmutatható.

Az átmenet a szükségszerűségről a szabadságra vagy a valóságosról a fogalomra a legkeményebb, mert az önálló valóságot úgy kell gondolni, hogy az átmenetelben és a számára *más*, önálló valósággal való azonosságban van minden szubsztancialitása; így a fogalom is a legkeményebb, mert ő maga épp ez az azonosság. A valóságos szubsztancia mint olyan

azonban, az ok, amely magáért-valóságában semmit sem akar engedni magábahatolni, már alá van vetve annak a *szükségszerűségnek* vagy sorsnak, hogy átmenjen a tételezettségbe, s ez az alávetettség épp a legkeményebb. A szükségszerűség *gondolása* ellenben épp feloldása ama keménységnek; mert azt jelenti, hogy a másban *önmagával* olvad össze — jelenti a *felszabadulást*, amely nem az absztrakció menekülése, hanem az, hogy a másik valóságosban, amellyel a valóságos a szükségszerűség hatalma által össze van kötve, az ember magát nem mint mást, hanem saját létében és tételezésében látja. Mint *magáért-való létező* ez a felszabadulás: *én*, totalitásává fejlődve: *szabad szellem*, mint érzelem: *szeretet*, mint gyönyör: *üdvösség*. Spinoza szubsztanciájának nagyszabású szemlélete csak *magánvalósága szerint* a véges magáért-valóságtól való *szabadulás;* de a fogalom *magáért-valósága szerint* a szükségszerűség hatalma és a *valóságos* szabadság.

Függelék. Ha a fogalmat, ahogy itt történt, mint a lét és a lényeg igazságát jelöljük meg, akkor el kell készülnünk arra a kérdésre, miért nem vele kezdtük a fejtegetést. Erre azt feleljük, hogy ahol gondolkodó megismerésről van szó, azért nem lehet az igazsággal kezdeni, mert az igazság mint kezdet puszta kijelentésen alapul, a gondolt igazságnak azonban mint olyannak igazolnia kell magát a gondolkodás előtt. Ha a fogalmat állítanók a logika élére és, ahogy tartalmilag egészen helyes, a lét és a lényeg egységeként definiálnók, az a kérdés támadna, mit kell léten és mit kell lényegen érteni s hogyan jut ez a kettő ahhoz, hogy a fogalom egységébe foglaljuk őket össze. Így azonban csak névleg, nem pedig dologilag kezdtük volna a fogalommal a fejtegetést. Tulajdonkép a léttel kezdenők, ahogy itt is történt, csak azzal a különbséggel, hogy a lét, és éppúgy a lényeg meghatározásait is, közvetlenül a képzetből kellene átvenni, míg ellenben mi a létet és a lényeget saját dialektikus fejlődésükben tekintettük és a fogalom egységévé emelkedőknek ismertük meg.

A fogalom tana.

160. §.

A fogalom a *szabad**, mint a *magáért-való szubsztanciális hatalom*, és *totalitás;* benne a mozzanatok *mindegyike* az ő *egésze* és mint elkülönületlen egység vele tételezve van; így magával való azonosságában a *magán- és magáért-valósága szerint meghatározott.*

Függelék. A fogalom álláspontja általában az abszolút idealizmusé, s a filozófia megértő megismerés, amennyiben benne minden, amit az egyébként való tudat létezőnek és közvetlenségében önállónak tart, pusztán mint eszmei mozzanat tudatos. Az értelmi logikában a fogalmat a gondolkodás puszta formájának és közelebbről általános képzetnek szokták tekinteni, s a fogalomnak erre az alárendelt fölfogására vonatkozik azután az érzés és a szív részéről oly gyakran ismételt állítás, hogy a fogalom mint olyan valami holt, üres, elvont. Valójában azonban épp megfordítva áll a dolog, s a fogalom ellenkezőleg, minden élet elve s ezzel egyúttal a teljességgel konkrét. Hogy ez így van, az egész eddigi logikai mozgás eredményeként szűrődött le s ezért nem szorul arra, hogy csak itt bizonyítsuk. Ami itt nevezetesen a forma és tartalom ellentétét illeti, amelyet a fogalommal mint állítólag csak formai jellegűvel kapcsolatban hangoztatnak, az, mind a többi, a reflexiótól megrögzített ellentéttel együtt, mint dialektikus, azaz önmagától feloldódott, már mögöttünk van, s épp a fogalom az, amely a gondolkodás valamennyi korábbi meghatározását mint megszűnten-megmaradót magában foglalja. Igaz, hogy a fogalmat formának kell tekinteni, csakhogy végtelen, teremtő formának, amely minden tartalom bőségét zárja magába és egyúttal bocsátja ki magából. Éppúgy lehet a fogalmat mindenesetre elvontnak is

* *Das Freie. (A fordító.)*

nevezni, ha konkréton csak az érzéki konkrétat, általában a közvetlenül észrevehetőt értik; a fogalom mint olyan nem fogható kézzel, s egyáltalán, ha fogalomról van szó, le kell mondanunk hallásról és látásról. Mindamellett, ahogy előbb megjegyeztük, a fogalom egyúttal a teljességgel konkrét, mégpedig azért, mert a létet és a lényeget és velük e két szféra egész gazdagságát eszmei egységben foglalja magában. — Ha, mint előbb megjegyeztük, a logikai eszme különböző lépcsőfokait az abszolútum egy sor definíciójának lehet tekinteni, az abszolútumnak számunkra itt adódó definíciója az, hogy *fogalom*. Itt persze a fogalmat más és magasabb értelemben kell felfogni, mintsem az értelmi logikában történik, amely szerint pusztán szubjektív gondolkodásunk magábanvéve tartalmatlan formájának tekintik. Még csak azt a kérdést lehetne itt fölvetni, miért van az, ha a spekulatív logikában a fogalomnak oly egészen más jelentése van, mint amelyet ezzel a kifejezéssel egyébként össze szoktak kapcsolni, hogy ezt az egészen mást itt mégis fogalomnak nevezik s ezzel félreértésre és zavarra adnak alkalmat. Erre a kérdésre azt lehetne felelni, hogy bármily nagy is a távolság a formális logika fogalma és a spekulatív fogalom között, közelebbről nézve mégis kitűnik, hogy a fogalom mélyebb jelentése korántsem oly idegen az általános nyelvhasználattól, mint ahogy eleinte látszik. Beszélünk egy tartalomnak, így pl. a tulajdonra vonatkozó jogi meghatározásoknak, levezetéséről a tulajdon fogalmából, s éppúgy megfordítva, ilyen tartalom visszavezetéséről a fogalomra. Ezzel azonban elismerjük, hogy a fogalom nem csupán magában tartalmatlan forma, mert egyrészt ilyenből semmit sem lehetne levezetni, s másrészt, ha egy adott tartalmat visszavezetünk a fogalom üres formájára, ezzel csak megfosztjuk meghatározottságától, de nem ismerjük meg.

161. §.

A fogalom továbbhaladása többé nem átmenetel, sem pedig át-látszás másba, hanem *fejlődés*, amennyiben a megkülönböztetett, közvetlenül egyúttal mint az egymással és az egésszel azonos tételezve: a meghatározottság mint szabad léte az egész fogalomnak.

Függelék. Átmenetel egy másba a dialektikus folyamat a *lét* szférájában, át-látszás egy másba pedig a *lényeg* szférájában. A *fogalom* mozgása ellenben fejlődés, amely csak tételezi azt, ami magánvalósága szerint már jelen van. A természetben a szerves élet felel meg a fogalom fokának. Így fejlődik pl. a növény a csirá-

jából. Ez már az egész növényt foglalja magában, de eszmei módon, s ennélfogva fejlődését nem úgy kell fölfogni, mintha a növény különböző részei, gyökér, szár, levelek stb. a csirában már *valóságosan*, csakhogy egészen kicsiben megvolnának. Ez az úgynevezett beskatulyázási hipotézis, amelynek hibája tehát abban van, hogy azt, ami még csak eszmei módon van meg, máris létezőnek tekinti. A helyes ebben a hipotézisben ellenben az, hogy a fogalom a maga folyamatában önmagánál marad s hogy tartalma szerint semmi újat nem tételez, hanem csak alaki változást idéz elő. A fogalomnak ez a természete, hogy folyamatában önmaga fejlődésének bizonyul, lebeg azok szeme előtt, akik az emberrel veleszületett eszmékről beszélnek, vagy, mint Platon, minden tanulást pusztán emlékezetnek tartanak. Ezt azonban ugyancsak nem szabad úgy érteni, mintha az, ami a tanítással képzett tudatnak a tartalma, meghatározott kifejtettségében lett volna meg már előbb ugyanabban a tudatban. — A fogalom mozgását mintegy csak játéknak kell tekinteni ; a más, amelyet tételez, valójában nem más. A keresztény-vallási tanítás ezt úgy fejezi ki, hogy Isten nemcsak egy világot teremtett, amely mint egy más áll vele szemben, hanem hogy öröktől fogva egy fiúnak is adott létet, akiben mint szellem önmagánál van.

162. §.

A fogalom tana feloszlik 1. a szubjektív vagy *formális* fogalom tanára, 2. a közvetlenséggé meghatározott fogalom, vagy az objektivitás tanára, 3. az *eszme*, az alany-tárgy, a fogalom és az *objektivitás* egysége, az abszolút igazság tanára.

A *közönséges logika* csak azokat a matériákat foglalja magában, amelyek itt az egész *harmadik* részének egy *részeként* fordulnak elő, azonkívül a fent előfordult úgynevezett gondolkodási törvényeket és az alkalmazott logikában egyet-mást a megismerésről ; kapcsolatos ezzel még némi lélektani, metafizikai és egyéb tapasztalati anyag, mert hiszen a gondolkodás ama formái végülis magukban többé nem voltak elegendők ; ezzel azonban ez a tudomány elvesztette biztos irányát. — Ama formákat, amelyek legalább a logika tulajdonképeni területéhez tartoznak, egyébként csak a tudatos, mégpedig a csak értelemszerű, nem pedig észszerű gondolkodás meghatározásainak veszik.

Az előző logikai meghatározások, a lét és lényeg meghatározásai, nem puszta gondolati meghatározások ugyan ; átmenetelükben, a dialektikus mozzanatban, s önmagukba való visszatérésük-

ben és totalitásukban *fogalmaknak* bizonyulnak. De (v. ö. 84. és 112. §) csak annyiban *meghatározott* fogalmak, magánvaló fogalmak, vagy ami ugyanaz, *számunkra valók*, amennyiben a *más*, amelybe minden meghatározás *átmegy*, vagy amelyben *látszik*, és így mint viszonylagos van, nem mint *különös*, sem pedig harmadik mozzanatuk mint *egyedi* vagy *alany* van meghatározva, a meghatározásnak a vele ellentétesben való azonossága, a szabadsága nincs *tételezve*, mert nem *általánosság*. — Amit *fogalmakon* rendesen értenek, *értelmi meghatározások*, vagy csak általános *képzetek*: tehát általában véges meghatározások; v. ö. 62. §.

A fogalom logikáját rendesen csak *formális* tudományként fogják föl olyképen, hogy neki a fogalom, az ítélet és következtetés *formája* mint olyan fontos, de nem az, *igaz-e* valami; mert ez állítólag egyedül a *tartalomtól* függ. Ha a fogalom logikai formái csakugyan képzetek vagy gondolatok holt, hatástalan és közömbös tartályai volnának, akkor ismeretük az igazság szempontjából nagyon felesleges és nélkülözhető *história* volna. Valójában azonban megfordítva mint a fogalom formái a *valóságosnak eleven szellemét* alkotják, s a valóságosról igaz csak az, ami e *formák erejénél fogva, általuk és bennük igaz*. E formák igazságát önmagában azonban még sohasem tették vizsgálódás tárgyává s éppúgy szükségszerű összefüggésüket sem.

A.

A szubjektív fogalom.

a) *A fogalom mint olyan.*

163. §.

A *fogalom* mint olyan tartalmazza az *általánosságnak* mint önmagával való szabad egyenlőségnek mozzanatait meghatározottságukban, a *különösségnek*, a meghatározottságnak mozzanatait, amelyben az általánosság zavartalanul egyenlő marad önmagával, s az *egyediségnek* mint az általánosság és különösség meghatározottságai önmagára-irányuló-reflexiójának mozzanatait, s ez az önmagával való negatív egység a *magán-* és *magáért-való meghatározott* és egyúttal magával azonos vagy általános.

Az egyedi ugyanaz, ami a valóságos, csakhogy amaz a fogalomból származik, tehát mint általános, mint a magával

való negatív azonosság van *tételezve*. A *valóságos*, mivel még csak *magánvalósága szerint* vagy *közvetlenül* a lényeg és az exisztencia *egysége*, *képes* hatni ; a fogalom egyedisége azonban teljességgel a *hatást kifejtő**, mégpedig többé nem is mint az *ok* azzal a látszattal, hogy valami mást hoz létre, hanem *önmagának* létrehozója. — Az egyediség azonban nem a csak *közvetlen* egyediség értelmében veendő, amelyben egyes dolgokról, emberekről beszélünk ; az egyediségnek ez a meghatározottsága majd csak az ítéletnél fordul elő. A fogalom minden mozzanata maga az egész fogalom (160. §), de az egyediség, az alany, a totalitásként *tételezett* fogalom.

1. függelék. Ha a fogalomról beszélünk, rendszerint csak az elvont általánosság lebeg szemünk előtt, s a fogalmat akkor mint általános képzetet is szoktuk definiálni. Ennek megfelelően beszélünk a szín, a növény, az állat stb. fogalmáról, s ezek a fogalmak állítólag úgy keletkeznek, hogy elhagyva a különöst, amelyben a különböző színek, növények, állatok stb. különböznek egymástól, a bennük közöset rögzítjük meg. Így az értelem fogja föl a fogalmat, s az érzelemnek igaza van, ha az ilyen fogalmakat üreseknek és tartalmatlanoknak, puszta váznak és árnyéknak mondja. Ámde a fogalom általánossága nem pusztán egy közös, amellyel szemben a különösnek megvan a maga külön fennállása, hanem épp a magában elkülönböződő (specifikálódó) és a maga másában homálytalan világossággal önmagánál maradó. Mind a megismerés, mind gyakorlati magatartásunk szempontjából a legnagyobb fontosságú, hogy a pusztán közöst ne tévesszük össze az igazán általánossal, az egyetemessel. Valamennyi szemrehányásnak, amelyet a gondolkodásnak általában s közelebbről a filozófiai gondolkodásnak az érzelem álláspontjáról szoktak tenni, s az oly gyakran ismételgetett állításnak az állítólag túlhajtott gondolkodás veszedelmességéről amaz összetévesztésben van az alapja. Az általános a maga igaz és átfogó jelentésében egyébként oly gondolat, amelyről azt kell mondani, hogy évezredekbe telt, mielőtt az emberek tudatába lépett, s amely csak a kereszténységgel jutott teljes elismeréséhez. A különben oly nagyműveltségű görögök sem Istent nem ismerték igaz általánosságában, sem pedig az embert. A görögök istenei csak a szellem különös hatalmai voltak, s az általános isten, a nemzetek istene, az athénieknek még az elrejtett isten volt. Így a görögök számára egy abszolút szakadék tátongott köztük és a barbárok között, s az embert mint olyant még nem ismerték el

* *Das Wirkende. (A fordító.)*

végtelen értékében és végtelen jogosultságában. Fölvetették a kérdést, mi az oka annak, hogy a modern Európában eltűnt a rabszolgaság, s majd ezzel, majd amazzal a körülménnyel magyarázták ezt a jelenséget. Az igazi okot, amiért a keresztény Európában nincsenek többé rabszolgák, semmi másban, mint magának a kereszténységnek elvében kell keresni. A keresztény vallás az abszolút szabadság vallása s csak a keresztény becsüli az embert mint olyant, végtelenségében és általánosságában. Ami a rabszolgának hiányzik, az személyiségének elismerése; a személyiség elve pedig az általánosság. Az úr a szolgát nem személynek tekinti, hanem én-nélküli dolognak, s a rabszolgának magának nincs énje, hanem az úr az énje. — Az előbb említett különbséget a tisztán közös és az igazán általános között találóan fejezi ki *Rousseau* ismert *Contract sociale*-jában azzal a mondásával, hogy egy állam törvényei kell, hogy az általános akaratból *(a volonté générale*-ból) fakadjanak, de azért nem is kell, hogy *valamennyinek* akarata *(volonté de tous)* legyenek. Rousseau az állam elméletére vonatkozóan alaposabbat nyujtott volna, ha ezt a különbséget mindig szem előtt tartotta volna. Az általános akarat az akarat *fogalma*, a törvények pedig az ebben a fogalomban gyökerező különös meghatározásai az akaratnak.

2. függelék. A fogalmak keletkezéséről és alkotásáról az értelmi logikában szokásos fejtegetésre nézve még meg kell jegyezni, hogy nem is *mi* alkotjuk a fogalmakat, s hogy a fogalmat általában nem is lehet valami keletkezettnek tekinteni. Igaz, hogy a fogalom nem pusztán a lét vagy a közvetlen, hanem hozzátartozik a közvetítés is; de ez benne magában rejlik s a fogalom az önmaga által és önmagával közvetített. Visszás dolog föltenni, hogy előbb vannak a dolgok, amelyek képzeteink tartalmát alkotják, s azután jön a mi szubjektív tevékenységünk, amely az előbb említett művelettel, a tárgyak közös vonásainak elvonásával és összefoglalásával, megalkotja fogalmaikat. A valóban első épp a fogalom, s a dolgokat a bennük lakozó és bennük megnyilatkozó fogalom tevékenysége teszi azzá, amik. Vallásos tudatunkban ez úgy fordul elő, hogy azt mondjuk, Isten semmiből teremtette a világot, vagy másképp kifejezve, a világ és a véges dolgok az isteni gondolatok és az isteni határozatok bőségéből fakadtak. Ez elismerése annak, hogy a gondolat, s közelebbről a fogalom, a végtelen forma vagy a szabad, teremtő tevékenység, amelynek nincs szüksége rajta kívül levő anyagra a megvalósulásához.

164. §.

A fogalom a teljességgel *konkrét*, mert a negatív egység magával mint magán- és magáért-való-meghatározottság, amely az egyediség, maga alkotja magára való vonatkozását, az általánosságot. A fogalom mozzanatait ennyiben nem lehet elkülöníteni; a reflexiós meghatározások mindegyikét külön-külön, az ellentétestől elválasztva, *kell* felfogni és érvényesnek tartani; de mivel a fogalomban *azonosságuk* van *tételezve*, mozzanatainak mindegyikét közvetlenül csak a többiekből és a többiekkel lehet felfogni.

Általánosság, különösség és egyediség elvontan véve ugyanaz, mint azonosság, különbség és alap. De az általános a magával azonos *kifejezetten abban a jelentésben*, hogy benne egyúttal a különös és az egyedi foglaltatik. Továbbá a különös a megkülönböztetett vagyis a meghatározottság, de abban a jelentésben, hogy magában általános és mint egyedi van. Éppúgy az egyedinek az a jelentése, hogy *alany*, alap, amely a nemet és fajt magában foglalja és maga is szubsztanciális. Ez a mozzanatok *tételezett* elkülönületlensége különbségükben (160. §) — *világossága* a fogalomnak, amelyben a különbség nem okoz megszakítást, homályt, hanem mindegyik átlátszó.

Semmit sem lehet gyakrabban hallani, mint azt, hogy a fogalom valami *elvont*. Ez részben helyes azért, mert eleme a gondolkodás általában, nem pedig a tapasztalatilag konkrét érzéki, részben azért, mert a fogalom még nem az *eszme*. Ennyiben a szubjektív fogalom még *formális*, de semmiképp sem úgy, mintha valaha is más tartalma lehetne vagy adathatna neki, mint önmaga. — Mint maga az abszolút forma, a fogalom minden *meghatározottság*, de úgy, ahogyan ez igazsága szerint van. Noha tehát elvont, mégis a konkrét, mégpedig a teljességgel konkrét, az alany mint olyan. Az abszolute-konkrét a szellem (l. 159. § megjegyz.) — a fogalom, amennyiben mint fogalom *létezik*, megkülönböztetve magát objektivitásától, amely azonban a megkülönböztetés ellenére is az *ő* objektivitása marad. Minden más konkrét, bármily gazdag is, nem oly bensőségesen azonos magával s ezért magánvalósága szerint nem oly konkrét, legkevésbbé az, amit közönségesen értenek konkréton, egy külsőlegesen összetartott sokféleség. — Fogalmaknak, mégpedig meghatározott fogalmaknak nevezzük az effélét is, pl. ember, ház, állat stb., de ezek egyszerű meghatározások és elvont képzetek — oly elvonások, amelyek a fogalomból csak az általánosság mozzanatát veszik ki s elhagyják a különösséget

és egyediséget; így nincsenek fejlesztve magukban s ezzel épp a fogalomtól vonatkoznak el.

165. §.

Csak az *egyediség* mozzanata *tételezi* a fogalom mozzanatait mint különbségeket, amennyiben az a fogalomnak negatív magára-irányuló-reflexiója, tehát *mindenekelőtt* szabad megkülönböztetése mint az *első negáció;* ezzel a fogalom *meghatározottságát* tételezzük, de mint *különösséget*, azaz úgy, hogy a megkülönböztetettekben először is csak a fogalmi mozzanatoknak egymással szemben való meghatározottsága van meg, s hogy másodszor éppúgy az egyiknek a másikkal való azonossága van *tételezve;* a fogalomnak ez a *tételezett* különössége az *ítélet.*

A világos, határozott és adekvát fogalmak közönséges fajai nem a fogalomra, hanem a lélektanra tartoznak, amennyiben világos és határozott fogalmon *képzeteket* értünk, amazon egy elvont, egyszerűen meghatározott képzetet, emezen pedig olyant, amelyen még egy *ismertető jegy*, azaz valamilyen meghatározottság van kiemelve, jelként a *szubjektív* megismerés számára. — Semmi sem annyira ismertetőjegye a logika külsőlegességének és süllyedésének, mint az *ismertetőjegy* kedvelt kategóriája. Az *adekvát* fogalom inkább utal a fogalomra, sőt az eszmére, de még nem fejez ki mást, mint formális mozzanatát egy fogalom vagy egy képzet egyezésének tárgyával, — egy külsőleges dologgal. Az úgynevezett *alárendelt* és *mellérendelt* fogalmak alapja az általános és különös fogalomnélküli különbsége, és viszony-vonatkozásuk egy külsőleges reflexióban. Az *ellentétes* és *ellentmondásos, állító és tagadó* stb. fogalomfajták felsorolása azonban nem egyéb, mint véletlenszerű összegyüjtése a gondolat oly meghatározásainak, amelyek magukban a lét vagy lényeg szférájába tartoznak, ahol már tárgyaltuk is, s amelyeknek nincs közük a fogalmi meghatározottsághoz mint olyanhoz. — A fogalom igazi különbségei, az általános, különös és egyedi, egyedül csak azért alkotják *fajait*, mert külsőleges reflexió különbözteti meg őket. — A fogalom immanens megkülönböztetése és meghatározása az *ítéletben* történik, mert az ítélés a fogalom meghatározása.

b) *Az ítélet.*

166. §.

Az *ítélet* a fogalom a maga különösségében, mint megkülönböztető *vonatkozása* mozzanatainak, amelyek mint magáért-valók és egyúttal mint magukkal, nem egymással azonosak vannak tételezve.

Rendszerint az ítéletnél először az oldalak, az alany és állítmány *önállóságára* gondolunk, arra, hogy az alany egy dolog vagy meghatározás magában, s éppígy az állítmány egy általános meghatározás az alanyon kívül, teszem a fejemben, — emezt én hozom össze amazzal, s ezzel ítélek. Mivel azonban a kopula — *ist** — mondja ki az állítmányt az alanyról, ama külsőleges, szubjektív *alárendelést* ismét megszüntetjük s az ítéletet magának a *tárgynak* meghatározásául vesszük. — Az *ítélet etimológiai* jelentése a német nyelvben mélyebb: kifejezi azt, hogy a fogalom egysége az első, megkülönböztetése pedig az *eredeti* megosztás,** s igazság szerint ez az ítélet.

Az elvont ítélet ez a tétel: az *egyedi* az *általános*. Ezek az *alany* és az *állítmány* meghatározásai egymással szemben, amennyiben a fogalom mozzanatait közvetlen meghatározottságukban vagy első absztrakciójukban vesszük. (Ezek a tételek: a *különös* az *általános*, és: az *egyedi a különös*, az ítélet további meghatározásához tartoznak.) A megfigyelés csodálatraméltó fogyatékosságának kell tekinteni, ha azt látjuk, hogy a logikák nem tudnak arról a tényről, hogy *minden* ítéletben kimondunk ilyen tételt: *az egyedi az általános*, vagy még határozottabban: *az alany az állítmány* (pl. Isten abszolút szellem). Persze ezek a meghatározások, egyediség és általánosság, alany és állítmány, megkülönböztetettek is, de azért nem kevésbbé megmarad az az egészen általános *tény*, hogy minden ítélet mint azonosakat mondja ki őket.

A kopula — *ist* — abból származik, hogy a fogalom, természeténél fogva, szétválásában is *azonos* magával; az egyedi és az általános mint az *ő* mozzanatai el nem szigetelhető meghatározottságok. Az előbbi reflexiós meghatározottságok viszonyaiban *szintén* megvan a vonatkozás egymásra, de összefüggésük

* *Van;* a magyarban ezt nem szokták kitenni. *(A fordító.)*

** Hegel szerint az *Urteil* (ítélet) szó utal eredeti jelentésére: *ursprüngliche Teilung* (eredeti megosztás). *(A fordító.)*

a *birtoklás**, nem a *lét*, a *mint olyan tételezett azonosság* vagy az *általánosság*. Ezért csak az ítélet a fogalom igazi *különössége*, mert meghatározottsága vagyis megkülönböztetése, amely azonban *általánosság* marad.

Függelék. Az ítéletet fogalmak, mégpedig különnemű fogalmak kapcsolatának szokták tekinteni. A helyes ebben a fölfogásban az, hogy a fogalom csakugyan az ítélet előföltevése és az ítéletben a különbség formájában lép föl. Helytelen azonban különböző fajú fogalmakról beszélni, mert a fogalom mint olyan, noha konkrét, lényegileg mégis *egy* és a bennefoglalt mozzanatokat nem lehet különböző fajoknak tekinteni, s éppoly helytelen az ítélet oldalainak *összekapcsolásáról* beszélni, mert ha összekapcsolásról van szó, az összekapcsoltakat a kapcsolat nélkül is magukban létezőknek gondoljuk. Ez a külsőleges fölfogás még határozottabban mutatkozik meg akkor, ha azt mondják, hogy az ítélet úgy jön létre, hogy egy alanynak egy állítmányt *tulajdonítunk*. Az alanyt itt úgy tekintik, mint ha künn magában fennállana, az állítmányt pedig úgy, mintha a fejünkben volna. Ennek a fölfogásnak azonban ellentmond már az *ist* kopula. Ha azt mondjuk: diese Rose *ist* rot, vagy: dieses Gemälde *ist* schön**, ezzel kimondjuk, hogy nem a *mi* külsőleges hozzátevésünk révén lesz a rózsa piros, vagy a festmény szép, hanem hogy ezek saját meghatározásaik ezeknek a tárgyaknak. További fogyatékossága a formális logikában az ítéletről szokásos fölfogásnak az, hogy szerinte az ítélet általában pusztán valami esetlegesnek látszik s hogy nem mutatja ki, hogyan történik a továbbhaladás a fogalomtól az ítélethez. Csakhogy a fogalom mint olyan nem folyamat nélkül magában megmaradó, ahogy az értelem gondolja, hanem ellenkezőleg, mint végtelen forma, teljességgel tevékeny, mintegy *punctum saliens*-e minden elevenségnek s így magát önmagától megkülönböztető. A fogalomnak ez a saját tevékenysége által tételezett szétválása mozzanatainak különbségeire az *ítélet;* ennek jelentését ennélfogva mint a fogalom *elkülönböződését* kell felfogni. A fogalom ugyan már *magánvalósága szerint* a különös, ámde benne mint olyanban a különös még nincs *tételezve*, hanem még átlátszó egységben van az általánossal. Így pl., amint előbb (160. §. Függelék) megjegyeztük, már egy növény csírájában benne van a gyökér, az ágak, a levelek stb. különössége, de ez a különös még csak *magánvalósága* szerint van jelen s csak akkor tételeződik, ha a csira kinyílik, úgyhogy ez

* *Haben. (A fordító.)*

** Ez a rózsa piros; ez a festmény szép. *(A fordító.)*

a növény ítéletének tekinthető. Ez a példa annak szemléltetésére is szolgálhat, hogy sem a fogalom, sem az ítélet nem csupán a fejünkben van és nem csupán a mi alkotásunk. A fogalom bennelakozik magukban a dolgokban; fölfogni azt, miáltal azok, amik, s megérteni egy tárgyat, annyi, mint fogalmát tudatossá tenni; ha azután a tárgy megítéléséhez haladunk tovább, nem szubjektív tevékenységünk tulajdonítja a tárgynak ezt vagy azt az állítmányt, hanem mi a tárgyat a maga fogalma által tételezett meghatározottságban tekintjük.

167. §.

Az ítéletet rendszerint *szubjektív* értelemben veszik mint *műveletet* és formát, amely csak az *öntudatos* gondolkodásban fordul elő. Ez a különbség azonban a logikaiban még nincs meg, az ítéletet egészen általánosan kell venni: *valamennyi dolog ítélet*, azaz oly *egyedi*, amely magában *általánosság* vagy belső természet; vagy oly *általános*, amely *egyediként* van; általánosság és egyediség különbözik bennük, de egyúttal azonos.

Az ítélet amaz állítólag csak szubjektív értelmének, mintha az *én tulajdonítana* egy állítmányt egy alanynak, ellentmond az ítélet épp objektív kifejezése: a rózsa piros, az arany fém stb.; nem én tulajdonítok nekik valamit. — Az ítéletek különböznek a *tételektől;* az utóbbiak oly meghatározást tartalmaznak az alanyokról, amely nem az általánosság viszonyában áll hozzájuk, egy állapotot, egy egyes cselekedetet és hasonlót; Caesar Rómában született ebben meg ebben az esztendőben, tíz évig háborút viselt Galliában, átkelt a Rubiconon stb.; ezek tételek, de nem ítéletek. Egészen üres dolog továbbá azt mondani, hogy efféle tételek: pl. *az éjtszaka jól aludtam*, vagy: *Tisztelegj!* egy ítélet formájába hozhatók. Az ilyen tétel: egy kocsi megy el mellettünk — csak akkor volna ítélet, mégpedig szubjektív ítélet, ha kétséges lehetne, hogy a mellettünk mozogva elmenő valami kocsi-e, vagy hogy a tárgy mozog-e, nem pedig az az álláspont, amelyről megfigyeljük; amikor tehát az érdeklődés arra irányul, hogy egy még nem kellően határozott képzet számára megtaláljuk a meghatározást.

168. §.

Az ítélet álláspontja a *végesség*, s a dolgok *végessége* ezen az álláspontón abban van, hogy ítéletek, hogy létezésük és általános

természetük (testük és lelkük) egyesítve van ugyan ; különben a dolgok semmi sem volnának ; de hogy ezek a mozzanataik máris különbözők és általában elválaszthatók.

169. §.

Az elvont ítéletben : *az egyedi az általános*, az alany, mint a negatívan önmagára vonatkozó, a közvetlen *konkrét*, az állítmány ellenben az *elvont*, meghatározatlan, az *általános*. Mivel azonban a kopula *(ist)* által függnek össze, az állítmánynak is a maga általánosságában tartalmaznia kell az alany meghatározottságát, így ez a *különösség*, ez pedig az alany és állítmány *tételezett azonossága;* mint ami ekként közömbös e formakülönbség iránt, a meghatározottság : a *tartalom*.

Az alanynak csak az állítmányban van meg kifejezett meghatározottsága és tartalma ; magában ezért puszta képzet vagy üres név. Ezekben az ítéletekben : *Isten* a legreálisabb stb., vagy az *abszolútum* azonos önmagával stb. — *Isten*, az *abszolútum* : puszta név ; hogy *micsoda* az alany, azt csak az állítmány mondja meg. Hogy mint konkrét mi egyéb volna még, *ezt* az ítéletet nem érinti (v. ö. 31. §).

Függelék. Ha azt mondják : az alany az, amiről valamit kimondunk, az állítmány pedig az, amit kimondunk, ez valami nagyon triviális s általa nem tudunk meg semmi közelebbit a kettő különbségéről. Az alany, gondolata szerint, elsősorban az egyedi, s az állítmány az általános. Az ítélet további fejlődésében megtörténik azután, hogy az alany nem marad pusztán a közvetlenül egyedi, és az állítmány nem pusztán az elvont általános ; alany és állítmány más jelentést is kap, az alany a különös és az általános, az állítmány a különös és az egyedi jelentését kapja. Ez a váltakozás az ítélet két oldalának jelentésében az, amely az alany és állítmány két elnevezése alatt megy végbe.

170. §.

Ami az alany és állítmány közelebbi meghatározottságát illeti, az *előbbi*, mint a negatív vonatkozás önmagára (163., 166. § megjegyz.) a szilárd alap, amelyben az állítmány fennáll eszmei módon *(inhereál* a szubjektumban) ; s mivel az alany általában és *közvetlenül* konkrét, azért az állítmány meghatározott tartalma csak *egyike* az alany *sok* meghatározottságának, s az alany gazdagabb és tágabbkörű az állítmánynál.

Megfordítva az *állítmány*, mint az általános, magában fennálló és közömbös azzal szemben, hogy ez az alany van-e, vagy nincs; túlmegy az alanyon, ezt *alárendeli* magának s a maga részéről tágabbkörű az alanynál. Az állítmány *meghatározott tartalma* (előző §) egyedül teszi a kettő azonosságát.

171. §.

Alany, állítmány, és a meghatározott tartalom vagy az azonosság, az ítéletben vonatkozásuk szerint mint *különbözők*, széjjelesők vannak tételezve. *Magánvalóságuk szerint* azonban, vagyis a fogalom szerint, *azonosak*, mert az alany konkrét totalitása az, hogy nem valamilyen meghatározatlan sokféleség, hanem csakis *egyediség*, a különös és általános egy azonosságban, s épp ez az egység az állítmány (170. §). — A kopulában továbbá az alany és állítmány *azonossága tételezve* van ugyan, de először csak mint elvont *van* (ist). Ez *azonosság* szerint az alanyt az állítmány meghatározásában is *tételezni* kell, ezzel az állítmány is megkapja az alany meghatározását s a kopula *beteljesedik*. Ez az ítélet *továbbmeghatározása következtetéssé* a tartalomma! teljes kopula által. Elsősorban az ítéleten történik ennek továbbmeghatározása, az először elvont, *érzéki általánosság* meghatározása *mindenséggé*, *nemmé* és *fajjá*, és a kifejtett *fogalmi általánossággá*.

Csak az ítélet továbbmeghatározásának ismerete ad *összefüggést* is, *értelmet* is annak, amit az ítélet *fajaiként* tanítanak. A közönséges felsorolás, azonkívül, hogy egészen esetlegesnek tetszik, valami felszínes, sőt sivár és nyers a különbségek megállapításában; hogy pozitív, kategórikus, asszertórikus ítélet hogyan különböznek egymástól, részint általában légből kapott, részint meghatározatlan marad. A különböző ítéleteket szükségszerűen egymásból következőknek és a *fogalom továbbmeghatározásának* kell tekinteni, mert az ítélet maga nem egyéb, mint a *meghatározott* fogalom.

A *lét* és *lényeg* két megelőző szférájára vonatkozóan a *meghatározott fogalmak* mint ítéletek e szférák reprodukciói, de a fogalom egyszerű vonatkozásában tételezve.

Függelék. Az ítélet különböző fajait nem pusztán mint tapasztalati sokféleséget, hanem mint a gondolkodás által meghatározott totalitást kell felfogni, s Kant nagy érdemeihez tartozik, hogy először juttatta érvényre ezt a követelményt. Noha az ítéleteknek Kanttól származó, kategóriatáblájának szkémája szerint történt fölosztását a minőség, a mennyiség, a viszony és a módosulás íté-

leteire nem ismerhetjük el kielégítőnek részint e kategóriák szkémájának pusztán formális alkalmazása miatt, részint tartalmuk miatt sem, ama fölosztás alapja mégis az a helyes szemlélet, hogy magának a logikai eszmének általános formái határozzák meg az ítélet különböző fajait. E szerint mindenekelőtt az ítéletnek három főfaját kapjuk a lét, a lényeg és a fogalom fokainak megfelelően. E főfajok másodika azután, a lényeg mint a differencia foka jellegének megfelelően, magában ismét kettős. Az ítélet e rendszerezésének első alapját abban kell keresni, hogy mivel a fogalom a lét és a lényeg eszmei egysége, az ítéletben létrejövő kibontakozásának is elsősorban ezt a két fokot kell reprodukálnia fogalomszerű átalakításban, maga a fogalom pedig azután az igazi ítéletet meghatározónak bizonyul. — Az ítélet különböző fajait nem egyenlő értékűen egymás mellett állóknak, hanem fokozati különbséget alkotóknak kell tekinteni, különbségük pedig az állítmány logikai jelentésén nyugszik. Ez megtalálható már a közönséges tudatban is, amennyiben annak az embernek, aki csak ilyen ítéleteket szokott mondani, mint pl. ez a fal zöld, ez a kályha forró stb., habozás nélkül csak igen csekély ítélőképességet tulajdonítunk s ezzel szemben csak az olyan emberről mondjuk, hogy igazán tud ítélni, akinek ítéleteiben arról van szó, hogy egy bizonyos műremek szép-e, egy cselekedet jó-e és hasonlókról. Az először említett ítéletfajnál a tartalom csak elvont minőség, s hogy ez létezik-e, annak eldöntésére elegendő a közvetlen észrevevés, míg ellenben, ha egy műremekről azt mondják, hogy szép, vagy egy cselekedetről, hogy jó, a nevezett tárgyakat összevetjük azzal, aminek lenniök kell, azaz fogalmukkal.

a) Minőségi ítélet.

172. §.

A közvetlen ítélet a *létezési ítélet;* az alany egy általánosságban, mint állítmányában, van tételezve, amely közvetlen (tehát érzéki) minőség. 1. *Pozitív* ítélet, az egyedi egy különös. De az egyedi *nem* különös; közelebbről az ilyen egyedi minőség nem felel meg az alany konkrét természetének; 2. *negatív* ítélet.

A leglényegesebb logikai előítéletek egyike, hogy az ilyen minőségi ítéletek, mint: a rózsa piros vagy nem piros, igazságot tartalmazhatnak. *Helyesek* lehetnek, azaz az észrevevésnek, a véges képzelésnek és gondolkodásnak korlátolt körében; ez a tartalomtól függ, amely éppúgy véges, magában nem-igaz.

De az igazság csak a formán nyugszik, vagyis a tételezett fogalmon és a neki megfelelő realitáson; ilyen igazság azonban nincs a minőségi ítéletben.

Függelék. A helyességet és igazságot a mindennapi életben igen gyakran azonos értelműnek veszik s ennek megfelelően gyakran egy tartalom igazságáról beszélnek, amikor a puszta helyességről van szó. Ez általában csak azt jelenti, hogy képzetünk formálisan egyezik tartalmával, bármilyen is különben ez a tartalom. Az igazság ellenben a tárgy egyezése önmagával, azaz fogalmával. Csakugyan helyes lehet, hogy valaki beteg, vagy hogy valaki lopott; az ilyen tartalom azonban nem igaz, mert egy beteg test nem egyezik az élet fogalmával, s éppúgy a lopás oly cselekedet, amely nem felel meg az emberi ténykedés fogalmának. Kitűnik ezekből a példákból, hogy egy közvetlen ítélet, amelyben egy közvetlen egyediről egy elvont minőséget mondunk ki, bármennyire helyes is, mégsem tartalmazhat igazságot, mert benne alany és állítmány nem a realitás és fogalom viszonyában állnak egymáshoz. — Azután meg a közvetlen ítélet nem-igaz volta abban van, hogy formája és tartalma nem felelnek meg egymásnak. Ha azt mondjuk: die Rose ist rot (a rózsa piros), az *ist kopulában* benne van az, hogy alany és állítmány egyeznek egymással. Ámde a rózsa, mint konkrét valami, nemcsak piros, hanem illatos is, van meghatározott formája és sokféle más meghatározása, amelyek nem foglaltatnak a *piros* állítmányban. Másfelől ez az állítmány, mint elvont általános, nemcsak ezt az alanyt illeti. Vannak még más virágok és általában más tárgyak is, amelyek szintén pirosak. Alany és állítmány a közvetlen ítéletben így mintegy csak *egy* pontban érintkeznek, de nem fedik egymást. Máskép áll a dolog a fogalmi ítélettel. Ha azt mondjuk, ez a cselekedet jó, ez fogalmi ítélet. Azonnal észre lehet venni, hogy itt alany és állítmány között nem ez a laza és külsőleges viszony áll fönn, mint a közvetlen ítéletben. Ebben az állítmány valamilyen elvont minőség, amely az alanyt illetheti vagy nem illetheti; a fogalmi ítéletben ellenben az állítmány az alanynak mintegy a lelke, amely azt, mint e lélek testét, mindenképen meghatározza.

173. §.

Ebben mint *első* negációban marad még az alany *vonatkozása* az állítmányra, amely ezáltal viszonylagosan általános és csak *meghatározottságát* tagadtuk; (a rózsa *nem* piros, magában foglalja azt, hogy azért még van színe — valamilyen más színe, csakhogy ez újra pozitív ítélet volna). Az egyedi azonban *nem* általános. Így

az ítélet magában szétesik 1. az üres *azonos* vonatkozásra: az egyedi az egyedi — ez az *azonos* ítélet; és 2. olyanra, amelyben alany és állítmány egyáltalában nem illenek össze; ez az úgynevezett *végtelen ítélet.*

Példák az utóbbira: a szellem nem elefánt, egy oroszlán nem asztal stb. — Oly tételek ezek, amelyek helyesek, de értelmetlenek, éppúgy, mint az azonos tételek: egy oroszlán oroszlán, a szellem szellem. Ezek a tételek a közvetlen, úgynevezett minőségi ítélet igazságát teszik ugyan, de egyáltalán nem ítéletek, s csak szubjektív gondolkodásban fordulhatnak elő, amely nem-igaz elvonást is megrögzíthet. — Objektivan tekintve, a *léttel bírónak* vagy az *érzéki* dolgoknak természetét fejezik ki, hogy tudniillik szétesnek egy *üres* azonosságra és egy *beteljesült* vonatkozásra, amely azonban a *vonatkoztatottak minőségi másléte,* teljes össze-nem-illősége.

Függelék. A negatív-végtelen ítéletet, amelyben alany és állítmány között semmiféle vonatkozás nincs többé, a formális logikában pusztán mint értelmetlen kuriozitást szokták idézni. Valójában azonban ezt a végtelen ítéletet nem pusztán a szubjektív gondolkodás esetleges formájának kell tekinteni, hanem az mint legközelebbi dialektikus eredménye adódik az előző közvetlen (a pozitív és az egyszerűen negatív) ítéleteknek, amelyeknek végessége és nem-igaz volta bennük kifejezetten felszínre jut. A negatív-végtelen ítélet objektív példájának tekinthetjük a bűncselekményt. Aki bűncselekményt, közelebbről pl. lopást követ el, az negálja, nemcsak mint a polgári perben másvalakinek különös jogát ehhez a meghatározott dologhoz, hanem jogát általában, s ezért nemcsak az ellopott dolognak újra való kiadására kényszerítik, de azonkívül még meg is büntetik, mert megsértette a jogot mint olyant, azaz a jogot általában. A polgári per ellenben példa az egyszerű negatív ítéletre, mert benne csak ezt a különös jogot negálják s így a jogot általában elismerik. Ugyanúgy vagyunk vele, mint a negatív ítélettel: ez a virág nem piros, — ezzel a virágnak csak ezt a különös színét, de nem színét általában negáljuk, mert még lehet kék, sárga stb. Éppúgy a halál is negatív-végtelen ítélet, különbözően a betegségtől, amely egyszerűen-negatív ítélet. A betegségben csupán ez vagy az a különös életfunkció van gátolva vagy negálva, ellenben a halálban, ahogy mondani szokták, test és lélek elválnak egymástól, azaz alany és állítmány egészen széjjelesnek.

β) A reflexiós ítélet.

174. §.

Az egyedinek *mint* egyedinek (magára reflektáltan) ítéletté tételezve oly állítmánya van, amellyel szemben az alany mint magára vonatkozó egyúttal *más* marad. — Az *existenciában* az alany többé nem közvetlenül kvalitatív, hanem *viszonyban* és *összefüggésben* van *egy mással*, egy külső világgal. Az *általánosság* ezzel e viszonylagosság jelentését kapta. (Pl. hasznos, veszedelmes; nehézség, sav — azután ösztön stb.).

Függelék. A reflexiós ítélet általában abban különbözik a minőségi ítélettől, hogy állítmánya többé nem közvetlen, elvont minőség, hanem olyan, hogy általa az alany másra vonatkoztatottnak bizonyul. Ha pl. azt mondjuk, ez a rózsa piros, akkor az alanyt közvetlen egyediségében, másra való vonatkozás nélkül tekintjük; ha azonban ezt az ítéletet mondjuk: ez a növény gyógyító hatású, akkor az alanyt, a növényt, úgy tekintjük, mint amely állítmánya, gyógyító hatású volta révén vonatkozásban áll mással (az általa gyógyítandó betegséggel). Ugyanígy vagyunk ezekkel az ítéletekkel: ez a test rugalmas — ez az eszköz hasznos — ez a büntetés elrettentően hat stb. Az ilyen ítéletek állítmányai általában reflexiós meghatározások, amelyekkel túlmegyünk ugyan az alany közvetlen egyediségén, de fogalmát még nem adjuk meg. — A közönséges okoskodás főleg ezen a módon szokott ítélkezni. Minél konkrétabb a szóban forgó tárgy, annál több szempontot kínál a reflexiónak, ez azonban nem meríti ki sajátos természetüket, azaz fogalmukat.

175. §.

1. Az alany, az egyedi *mint* egyedi (az *egyes* — szinguláris — ítéletben) általános. 2. Ebben a vonatkozásban szingularitása fölé emelkedik. Ez a bővülés külsőleges, a szubjektív reflexió, először a meghatározatlan *különösség* (a *részleges* — partikuláris — ítéletben, amely közvetlenül negatív is, pozitív is; — az egyedi meg van osztva magában, részint magára vonatkozik, részint másra). 3. Néhány dolog az általános, így a különösség általánossággá bővült; vagyis ez az alany egyedisége által meghatározva a *mindenség* (közösség, a közönséges *reflexiós* általánosság).

Függelék. Az alany, ha az *egyes* ítéletben mint általános van meghatározva, ezzel túlhalad magán mint e puszta egyedin. Ha azt mondjuk: ez a növény gyógyító hatású, ebben bennerejlik az, hogy nemcsak ez az egy növény gyógyító hatású, hanem több,

vagy néhány, s ez adja a *részleges* ítéletet (néhány növény gyógyító hatású, — néhány ember leleményes stb.). A részlegesség által a közvetlen egyedi elveszti önállóságát és mással lép összefüggésbe. Az ember mint *ez* az ember többé nemcsak ez az egyes ember, hanem más emberek mellett áll s így egy a sokaságban. Épp ezzel azonban az általánosához is tartozik s ezáltal emelkedik. A részleges ítélet pozitív is, negatív is. Ha csak néhány test rugalmas, akkor a többi nem rugalmas. — Itt van azután ismét a továbbhaladás a reflexiós ítélet harmadik formájához, azaz az *egyetemes* ítélethez (minden ember halandó; minden fém elektromos vezető). Az egyetemesség az általánosságnak az a formája, amelyre elsősorban szokott irányulni a reflexió. Az egyedek alkotják itt az alapot s szubjektív tevékenységünk foglalja őket össze és határozza meg mint mindent. Az általános itt csak mint külső kötelék jelenik meg, amely átfogja a magukban fennálló és vele szemben közömbös egyedeket. Valójában azonban az általános az egyedinek alapja és talaja, gyökere és szubsztanciája. Ha tekintjük pl. Cajust, Titust, Semproniust és egy város vagy egy ország többi lakosát, akkor az, hogy mindannyian emberek, nem egyszerűen valamilyen közös vonásuk, hanem *általánosuk, nemük*, s mindezek az egyedek nem is volnának e nemük nélkül. Máskép áll a dolog azonban ama felszínes, csak úgynevezett általánossággal, amely valójában csak az, ami valamennyi egyedet megilleti és bennük közös. Észrevették, hogy az embereknek, szemben az állatokkal, közös vonásuk, hogy fülcimpáik vannak. Világos azonban, ha esetleg az egyiknek vagy a másiknak nem volna fülcimpája, ez nem érintené egyébként létét, jellemét, képességeit stb.; ellenben értelmetlenség volna föltenni, hogy Cajus esetleg lehetne nem ember is, de azért mégis bátor, tanult stb. Ami az egyes ember különösképen, csak annyiban az, hogy mindenekelőtt ember mint olyan és általánosságban, ez az általános pedig nemcsak valami, más elvont minőségeken vagy puszta reflexiós meghatározásokon kívül vagy azok mellett, hanem épp az, ami minden különöst áthat és magában foglal.

176. §.

Azzal, hogy az alany ugyancsak mint általános van meghatározva, az alany és az állítmány azonossága, valamint ezáltal az ítéleti meghatározás, mint közömbös van *tételezve*. A *tartalomnak* mint az alany magára-irányuló negatív reflexiójával azonos általánosságnak ez az egysége az ítélet-vonatkozást *szükségszerűvé* teszi.

Függelék. A továbbhaladás az egyetemes reflexiós ítélettől a szükségszerű ítélethez megvan már mindennapi tudatunkban is, amennyiben azt mondjuk : ami mindenkit megillet, a nemet illeti meg s ezért szükségszerű. Ha azt mondjuk : *minden* növény, *minden* ember stb., ez ugyanaz, mintha azt mondjuk : *a* növény, *az* ember stb.

γ) A szükségszerű ítélet.

177. §.

A szükségszerű ítélet, mint a tartalom azonosságáé különbségében 1. tartalmazza az állítmányban részint az *alany szubsztanciáját* vagy *természetét*, a *konkrét* általánost — a *nemet;* részint, mivel az általános éppúgy a meghatározottságot mint negatívat foglalja magában, a *kizáró* lényeges meghatározottságot — a *fajt;* ez a *föltétlen* — kategórikus — ítélet.

2. Szubsztancialitása szerint a két oldal az önálló valóság alakját kapja, de azonosságuk csak *belső*, úgyhogy az egyiknek valósága egyúttal *nem az övé*, hanem a *másiknak* léte ; ez a *föltételes* — hipotétikus — ítélet.

3. Ha a fogalom e kettéválásában a belső azonosság egyúttal *tételezve* van, akkor az általános a nem, amely kizáró egyediségében azonos magával ; az az ítélet, amelynek két oldala ez az általános, egyszer mint általános, másodszor mint magát kizáró elkülönböződésének köre, olyképen, hogy a *vagy-vagy* csakúgy, mint a *mind-mind* a nemet teszi ; ez a *szétválasztó* — diszjunktív — *ítélet.* Az általánosság, először mint nem és most mint fajainak köre is, így mint totalitás van meghatározva és tételezve.

Függelék. A föltétlen ítélet (az arany fém, a rózsa virág) a *közvetlen* szükségszerűségi ítélet s megfelel a szubsztancialitás viszonyának a lényeg szférájában. Minden dolog föltétlen ítélet, azaz megvan a szubsztanciális természete, amely szilárd és változhatatlan alapja. Csak ha a dolgokat nemük szempontjából és nemük által szükségszerűséggel meghatározottnak tekintjük, kezd az ítélet igazi ítélet lenni. A logikai képzettség hiányának kell mondani, ha olyan ítéleteket, mint : az arany drága és az arany fém — ugyanazon a fokon állóknak tekintenek. Hogy az arany drága, ez egy külső vonatkozását jelenti hajlamainkhoz és szükségleteinkhez, termelésének költségeihez stb., s az arany az marad, ami, ha ama külső vonatkozás meg is változik, vagy el is esik. Fém-volta ellenben az arany szubsztanciális természete, amely

nélkül mindazzal, ami csak rajta van vagy róla kimondható, fenn nem állhat. Éppígy áll a dolog, ha azt mondjuk, Cajus ember ; ezzel kimondjuk, hogy mindennek, ami egyéb még lehet, csak úgy van értéke és jelentősége, ha megfelel eme szubsztanciális természetének, hogy ember. — Hiányos a föltétlen ítélet még annyiban is, hogy a különösség mozzanata még nem jut benne jogához. Igy pl. az arany fém ugyan, de az ezüst, réz, vas, stb. szintén fémek s a fém mivolta mint olyan közömbösen viselkedik fajainak különösségével szemben. Ebben rejlik a továbbhaladás a föltétlen ítélettől a *föltételes* ítélethez, amelyet kifejez ez a formula : Ha A van, van B. Ugyanaz a továbbhaladás ez, mint az, amelyet előbb tettünk a szubsztanciálitás viszonyától az okság viszonyához. A föltételes ítéletben a tartalom meghatározottsága mint közvetített, mint mástól függő jelenik meg s ez éppen az ok és okozat viszonya. A föltételes ítélet jelentősége általában az, hogy az általánost a maga különösségében tételezi ; így kapjuk a szükségszerű ítélet harmadik formájaként a *szétválasztó* ítéletet. A vagy B, vagy C, vagy D ; a költői műremek vagy epikai, vagy lírai, vagy drámai ; a szín vagy sárga, vagy kék, vagy piros stb. A szétválasztó ítélet két oldala azonos ; a nem : fajainak totalítása, és a fajok totalítása a nem. Az általánosnak és a különösnek ez az egysége a fogalom s ez mármost az ítélet tartalma.

δ) A fogalmi ítélet.

178. §.

A *fogalmi ítélet* tartalma a fogalom, a totalitás egyszerű formában, a teljes meghatározottságú általános. Az alany 1. először is egy egyes dolog, amelynek állítmánya a különös létezés *reflexiója* általánosára — e két meghatározás egyezése vagy nem-egyezése ; jó, igaz, helyes stb. Ez a *való*—asszertórikus—ítélet.

Csak az ilyen ítélést, hogy egy tárgy, cselekedet stb. jó vagy rossz, igaz, szép stb., nevezik a mindennapi életben is ítélésnek ; senkinek sem tulajdonítunk ítélőerőt, aki pl. csak az ilyen pozitív vagy negatív ítéletekre képes : ez a rózsa piros, ez a festmény vörös, zöld, poros stb.

A közvetlen tudás és hit elve által az asszertórikus ítélés, amely a társadalomban, ha érvényességet követel a maga számára, többnyire illetlenség számba megy, még a filozófiában is a tanítás egyetlen és lényeges formájává lett. Azokban az úgy-

nevezett filozófiai művekben, amelyek amaz elvet vallják, száz meg száz *kijelentést* lehet olvasni észről, tudásról, gondolkodásról stb., amelyek, mivel a külső tekintély már mégsem számít sokat, egyazon dolognak végtelen ismételgetésével igyekszenek hitelességre szert tenni.

179. §.

Az asszertórikus ítélet nem tartalmazza közvetlen alanyában a különös és általános vonatkozását, amelyet az állítmány kifejez. Ez az ítélet tehát csak szubjektív részlegesség, s az ellentétes kijelentés éppoly jogosan vagy jogtalanul áll vele szemben; ennélfogva 2. csak *lehetséges*—problematikus—ítélet. De 3. ha az *alanyban tételezzük* objektív részlegességét, azaz különösségét mint létezése mineműségét, akkor az alany kifejezi annak vonatkozását a maga mineműségére, azaz nemére, tehát azt, ami az állítmány tartalmát teszi; (*ez*—közvetlen egyediség — a *ház* — nem —amely *ilyen meg ilyen*—különösség,—jó vagy rossz). Ez a *szükségképi*—apodiktikus—ítélet. — *Minden dolog* egy *nem* (meghatározása és célja) egy *egyedi* valóságban, amely *különös* mineműségű; a dolgok végessége pedig az, hogy különösségük az általánosnak megfelelő lehet vagy nem.

180. §.

Alany és állítmány ily módon mindegyik az egész ítélet. Az alany közvetlen mineműsége elsősorban a valóságosnak egyedisége és általánossága között *közvetítő alapnak*, az ítélet alapjának mutatkozik. Amit valójában tételezünk, az az alany és az állítmány egysége mint a fogalom maga; ez beteljesedése az üres *ist* kopulának, s mivel mozzanatai egyúttal mint alany és állítmány vannak megkülönböztetve, azért mint egységük, mint az őket közvetítő vonatkozás van tételezve. — Ez a *következtetés*.

c) *A következtetés.*

181. §.

A következtetés a fogalom és az ítélet egysége; fogalom mint az egyszerű azonosság, amelybe az ítélet formakülönbségei visszatértek, s ítélet, amennyiben egyúttal a realitásban, tudniillik meghatározásai különbségében van tételezve. A következtetés az *észszerű* és *minden* észszerű.

A következtetést rendesen az *észszerű formájának* szokták ugyan mondani, de szubjektív formájának, másrészt nem mutatnak ki semmiféle összefüggést közötte és más észszerű tartalom, pl. egy észszerű alapelv, egy észszerű cselekedet, eszme stb. között. Általában sokat és gyakran beszélnek az *észről* s hivatkoznak reá, a nélkül, hogy megmondanák, miben van a *meghatározottsága*, a *mivolta*, s legkevésbbé a következtetésre gondolnak vele kapcsolatban. Valójában a *formális következtetés* az észszerű oly észszerűtlen módon, hogy észszerű tartalomhoz nincs semmi köze. Mivel azonban az ilyen tartalom csak ama meghatározottság révén lehet észszerű, amely a *gondolkodást* ésszé teszi, azért egyedül a következtetés formája által lehet az. — A következtetés azonban nem egyéb, mint a *tételezett* (elsősorban formálisan-) *reális fogalom*, ahogy a § kifejezi. A következtetés ezért *lényeges alapja minden igaznak; az abszolútum definíciója* pedig most az, hogy következtetés, vagy tételként fejezve ki e meghatározást: *Minden következtetés.* Minden: *fogalom*, létezése pedig mozzanatainak különbsége, úgyhogy *általános* természete a *különösség* által külső realitást ad magának s ezáltal és mint negatív magára-irányuló-reflexió *egyedivé* teszi magát. — Vagy megfordítva, a valóságos: *egyedi*, amely a *különösség* által az *általánosságba* emelkedik és magával azonossá teszi magát. — A valóságos: egyedi, de éppúgy a fogalmi mozzanatok szétválása, a következtetés pedig mozzanatai közvetítésének körforgása, amely által a valóságos egyediként tételezi magát.

Függelék. Ahogyan a fogalmat és az ítéletet, a következtetést is csupán szubjektív gondolkodásunk egy formájának szokták tekinteni s ennek megfelelően azt mondják, a következtetés az ítélet megokolása. Az ítélet csakugyan utal a következtetésre, ámde ezt a továbbhaladást nem pusztán szubjektív tevékenységünk hozza létre, hanem az ítélet maga tételezi magát következtetésként s tér vissza benne a fogalom egységéhez. Közelebbről az apodiktikus ítélet az átmenet a következtetéshez. Az apodiktikus ítéletben egy egyedi dolog van előttünk, amely mineműsége által általánosára, azaz fogalmára vonatkozik. A különös itt mint a közvetítő középfogalom jelenik meg az egyedi és az általános között, s ez a következtetés alapformája. További fejlődése, formálisan fölfogva, abban van, hogy az egyedi és az általános is elfoglalják ezt a helyet, s ezáltal alakul azután az átmenet a szubjektivitástól az objektivitáshoz.

182. §.

A *közvetlen* következtetés az, hogy a fogalmi meghatározások mint *elvontak* csak külső *viszonyban* állnak egymáshoz, úgyhogy a két *szélső fogalom* az *egyediség* és *általánosság*, a fogalom pedig mint a kettőt összekapcsoló *középfogalom* szintén csak az elvont *különösség*. Ezzel a szélső fogalmak egymással szemben is, a középfogalommal szemben is, *közömbösen magukban* fennállóknak vannak tételezve. Ez a következtetés tehát az észszerű mint fogalomnélküli — a formális *értelmi következtetés*. Az alany benne egy *más* meghatározottsággal kapcsolódik össze; vagyis az általános e közvetítés által egy neki *külsőleges* alanyt rendel alá magának. Az észszerű következtetés azonban az, hogy az alany a közvetítés által *magát önmagával* kapcsolja össze. Csak így alany, vagyis az alany csak magánvalósága szerint az észkövetkeztetés.

A következő fejtegetésben az értelmi következtetést közönséges, megszokott jelentése szerint szubjektív módján fejezzük ki, amely abban az értelemben illeti meg, hogy *mi* csinálunk ilyen következtetéseket. Csakugyan az értelmi következtetés *csupán szubjektív* következtetés; éppúgy azonban megvan ennek az az objektív jelentése, hogy az értelmi következtetés csak a dolgok *végességét* fejezi ki, de azon a meghatározott módon, amelyet a forma itt elért. A véges dolgokon a szubjektivitás mint dologiság van meg, elválaszthatóan tulajdonságaitól, különösségétől, éppúgy elválaszthatóan általánosságától, egyrészt, mert ez a dolog puszta minősége és más dolgokkal való külsőleges összefüggése, másrészt mert neme és fogalma.

Függelék. A fent említett fölfogásnak megfelelően, hogy a következtetés az észszerűnek formája, magát az észt is mint a következtetés képességét, az értelmet ellenben mint a fogalomalkotás képességét definiálták. Nem tekintve az itt alapul szolgáló felszínes fölfogást, hogy a szellem egymás mellett fennálló erők és képességek foglalata, az értelemnek a fogalommal és az észnek a következtetéssel való összekapcsolásáról meg kell jegyezni, hogy amikép nem lehet a fogalmat pusztán értelmi meghatározásnak, éppúgy nem lehet a következtetést sem egyszerűen észszerűnek tekinteni. Egyfelől ugyanis az, amit a formális logikában a következtetés tanában szoktak tárgyalni, valójában nem egyéb, mint a puszta értelmi következtetés, amelyet semmikép nem illet meg az a megtiszteltetés, hogy mint az észszerű formája, sőt mint maga az észszerű szerepeljen, másfelől pedig a fogalom mint olyan nem

puszta értelmi forma, hanem csak az absztraháló értelem fokozza le azzá. Ennek megfelelően puszta értelmi fogalmakat és észfogalmakat is szoktak megkülönböztetni, de ezt nem úgy kell érteni, mintha kétféle fogalomfaj *volna*, hanem úgy, hogy a *mi* tevékenységünk vagy az, hogy megállunk pusztán a fogalom negatív és elvont formájánál, vagy pedig az, hogy a fogalmat, igaz természete szerint, mint egyúttal pozitívat és konkrétat fogjuk fel. Így pl. puszta értelmi fogalma a szabadságnak, ha ezt a szükségszerűség elvont ellentéteként tekintjük, ellenben a szabadság igaz és észszerű fogalma a szükségszerűséget mint megszűnten-megmaradót magában foglalja. Éppúgy Istennek az úgynevezett deizmustól felállított definíciója Istennek pusztán értelmi fogalma, ellenben a keresztény vallás, amely Istent hármasegynek tudja, Isten észfogalmát tartalmazza.

α) Minőségi következtetés.

183. §.

Az első a *létezési következtetés* vagyis a *minőségi* következtetés, ahogy az előző §-ban megadtuk, 1. E — K — Á,* hogy egy alany mint egyes dolog *egy minőség* által egy *általános meghatározottsággal van összekapcsolva.*

Hogy az alanynak (a *terminus minor*-nak) még további meghatározásai vannak az egyediségén kívül, éppúgy, hogy a másik szélső fogalom (a zárótétel állítmánya, a *terminus major)* még másként is, nemcsak mint általános, van meghatározva, itt nem jön tekintetbe; csak a következtetés formáit nézzük.

Függelék. A létezési következtetés puszta értelmi következtetés, mégpedig azért, mert itt az egyediség, a különösség és az általánosság egészen elvontan állnak egymással szemben. Így azután ez a következtetés a fogalomnak legfőbb önmagán-kívüljutása. Közvetlenül egyedi dolog van előttünk mint alany; ezen az alanyon azután valamilyen különös oldalt, egy tulajdonságot, emelünk ki s ennek révén az egyedi általánosnak bizonyul. Így pl. ha azt mondjuk: ez a rózsa piros; a piros: szín, ez a rózsa tehát színes. A következtetésnek főleg ezt az alakját szokták a közönséges logikában tárgyalni. Azelőtt a következtetést minden megismerés abszolút szabályának tekintették s egy tudományos állí-

* E : egyedi, K : különös, Á : általános. *(A fordító.)*

tást csak akkor vettek igazoltnak, ha egy következtetés által közvetítettnek bizonyult. Manapság a következtetés különböző formáival szinte már csak a logikai kompendiumokban találkozunk és ismeretük üres iskolai bölcseség számba megy, amelynek sem a gyakorlati életben, sem pedig a tudományban nem veszik semmiféle hasznát. Erre nézve mindenekelőtt meg kell jegyezni, hogy noha felesleges és vaskalaposság volna minden alkalommal a formai következtetés egész részletességével föllépni, a következtetés különböző formái mégis folyton-folyvást érvényesülnek megismerésünkben. Ha pl. valaki tél idején reggel ébredéskor a kocsik csikorgását hallja az utcán s ezáltal az a gondolat támad benne, hogy bizonyára erősen fagyott, ezzel a következtetés egy műveletét hajtja végre, s ezt a műveletet naponta megismételjük a legkülönbözőbb komplikációkban. Ennélfogva legalábbis nem csekély érdekességű dolog, hogy mint gondolkodó emberek ezt a mi mindennapi ténykedésünket kifejezetten tudatosítsuk magunkban, mert hiszen közismerten érdekünk, hogy necsak szerves életünk funkcióiról, mint pl. az emésztés, vérképződés, lélekzés stb. funkcióiról, hanem a bennünket körülvevő természet folyamatairól és alakulatairól is vegyünk tudomást. E mellett kétségtelenül meg kell adni, ahogy a kellő emésztéshez, lélekzéshez stb. nincs szükség az anatómia és fiziológia előzetes stúdiumára, éppúgy a helyes következtetéshez sem kell előbb logikát tanulni. — Aristoteles figyelte meg és írta le először a következtetés különböző formáit és úgynevezett alakzatait — figuráit — szubjektív jelentőségükben, mégpedig oly biztossággal és határozottsággal, hogy lényegileg nem volt semmi további hozzátennivaló. Noha ez a teljesítmény nagy becsületére válik Aristotelesnek, mégis éppenséggel nem az értelmi következtetés, sem általában a véges gondolkodás formáit alkalmazta tulajdonképeni filozófiai vizsgálódásaiban. (L. a megjegyzést a 189. §-hoz.)

184. §.

Ez a következtetés α) egészen *esetleges* a meghatározásai szerint, amennyiben a középfogalom mint elvont különösség az alanynak *csak egyik meghatározottsága*, holott neki mint *közvetlennek*, tehát empirikus-konkrétnak, több meghatározottsága van, tehát éppúgy *több más* általánossággal is összekapcsolható; ugyanígy egy *egyes* különösség ismét különböző meghatározottságokat foglalhat magában, tehát az alany *ugyanazon medius terminus* által *különböző* általánosakra vonatkoztatható.

A formális következtetés jobban kiment a divatból, semhogy helytelenségét belátták volna s nem-használatát ily módon akarnák igazolni. Ez és a következő § az ilyen következtetés semmiségét mutatja be az igazság szempontjából.

A §-ban megadott oldal szerint az ilyen következtetésekkel a legkülönbözőbbet, ahogy mondani szokták, *be* lehet *bizonyítani*. Csak azt a *medius terminus*-t kell venni, amelyből át lehet menni a kívánt meghatározásra. Más *medius terminus*-szal azonban valami mást, akár az ellenkezőt, lehet *bebizonyítani*. — Minél konkrétabb egy tárgy, annál több oldala van, amelyek sajátjai és *medius terminus*-okul szolgálhatnak. Hogy ez oldalak közül melyik lényegesebb a másiknál, annak megint oly következtetésen kell alapulnia, amely az egyes meghatározottsághoz tartja magát s számára ugyancsak könnyen olyan oldalt és *szempontot* találhat, amelyből nézve mint *fontos* és *szükségszerű érvényre* juttatható.

Függelék. Bármily keveset szoktunk is az élet mindennapi érintkezésében az értelmi következtetésre gondolni, ennek mégis folyton van benne szerepe. Így pl. a polgári perben az ügyvédek feladata az ügyfeleiknek kedvező jogcímek érvényesítése. Ilyen jogcím azonban logikai tekintetben nem egyéb egy *medius terminus*-nál. Ugyanaz szerepel diplomáciai tárgyalásokban is, ha pl. különböző hatalmak egyazon országra tartanak igényt. Itt az öröklés jogát, az ország földrajzi helyzetét, lakosainak származását és nyelvét vagy valamilyen más alapot lehet mint *medius terminus*-t kiemelni.

185. §.

β) Éppoly esetleges ez a következtetés a benne rejlő *vonatkozás* formájánál fogva. A következtetés fogalma szerint az igaz: különbözőknek vonatkoztatása egy középfogalom által, amely egységük. A szélső fogalmak vonatkozásai a középfogalomra azonban (az úgynevezett *előtételek* — premisszák, — a *főtétel* és az *altétel*) *közvetlen* vonatkozások.

A következtetésnek ez az ellentmondása kifejeződik ismét egy végtelen *progresszus* által mint az a követelmény, hogy az előtételek mindegyikét ugyancsak egy következtetéssel kell bebizonyítani; mivel azonban ennek éppúgy két közvetlen előtétele van, azért ez a folyton megkettőződő követelmény ismétlődik a *végtelenségig*.

186. §.

Amit itt (az empirikus fontosság szempontjából) *hibájául* róttunk föl a következtetésnek, amelynek ebben a formájában abszolút helyességet tulajdonítanak, a következtetés további meghatározásában magától kell, hogy megszűnjék. Itt, a fogalom szféráján belül, csakúgy, mint az ítéletben, az *ellentétes* meghatározottság nemcsak *magánvalósága szerint* van meg, hanem *tételezve* van, s így a következtetés további meghatározására is csak azt kell fölvenni, amit maga mindenkor tételez.

A közvetlen következtetés E — K — Á az *egyedit* az általánossal közvetíti és ebben a *zárótételben* mint *általánost* tételezi. Az egyedi alany, amely így maga is általános, ezzel a két szélső fogalom egysége és a közvetítő; ez adja a következtetés *második alakzatát*, 2. Á — E — K. Kifejezi ez az elsőnek igazságát, hogy a közvetítés az egyediségben történt, ennélfogva valami esetleges.

187. §.

A második alakzat az általánost (amely az előbbi zárótételből, az egyediség által meghatározottan, lép át s így a közvetlen alany helyét foglalja el) összekapcsolja a különössel. Az *általános* így e zárótétel által mint különös van tételezve, tehát mint a szélső fogalmak közvetítője, amelyeknek helyét most a többiek foglalják el; a következtetés *harmadik alakzata:* 3. K — Á — E.

A következtetés úgynevezett *alakzatait* (Aristoteles joggal csak *három* ilyet ismer; a *negyedik* az újabbak felesleges, sőt ízetlen toldaléka) szokásos tárgyalásukban egymás mellé állítják s legkevésbbé sem gondolnak arra, hogy szükségszerűségüket, s még kevésbbé, hogy jelentőségüket és értéküket kimutassák. Ezért nem csoda, ha az alakzatokat később üres formalizmusként kezelték. Pedig nagyon alapos értelmük van, amely azon a szükségszerűségen alapszik, hogy *minden mozzanat* mint fogalmi meghatározás maga lesz az *egész* és a *közvetítő alap*. — Hogy azonban a tételek milyen egyéb meghatározások lehetnek, vajjon egyetemesek stb., vagy negatívak lehetnek-e, hogy *helyes* következtetéseket hozzunk létre a különböző alakzatokban, ez *mechanikus* vizsgálódás, amely fogalom nélküli mechanizmusa és belső jelentőségnélkülisége miatt joggal merült feledésbe. — Legkevésbbé szabad az ilyen vizsgálódás és általában az értelmi következtetés fontosságát illetően

Aristotelesre hivatkozni, aki persze leírta ezeket csakúgy, mint a szellem és a természet számtalan más formáját, s kikutatta és megállapította meghatározottságukat. Metafizikai *fogalmaiban*, valamint a természetinek és a szelleminek *fogalmaiban* oly távol volt attól, hogy az értelmi következtetés formáját vegye alapul és kritériumul, hogy azt lehet mondani, e fogalmak közül egyetlenegy sem keletkezhetett és meg nem maradhatott volna, ha az értelem törvényeinek vetik alá. A sok leíró és értelemszerű mellett, amelyet Aristoteles a maga módján nyújt, az uralkodó nála mindig a *spekulatív* fogalom, azt az értelmi következtetést pedig, amelyet ő állapított meg először oly határozottan, nem engedi átlépni ebbe a szférába.

Függelék. A következtetés alakzatainak objektív értelme általában az, hogy minden észszerű háromszoros következtetésnek bizonyul, mégpedig akként, hogy tagjainak mindegyike elfoglalhatja egy szélső fogalom helyét is, a közvetítő középfogalomét is. Így áll a dolog nevezetesen a filozófiai tudomány három tagjával, azaz a logikai eszmével, a természettel és a szellemmel. Itt először a természet a középső, összekötő tag. A természet, ez a közvetlen totalitás, kifejti magát a logikai eszme és a szellem két szélső fogalmává. A szellem azonban csak azáltal szellem, hogy a természet közvetíti. Másodszor azután éppúgy a szellem, amelyet mint egyénit, tevékenyt ismerünk, a középfogalom, a természet és a logikai eszme pedig a szélső fogalmak. A szellem ismeri fel a logikai eszmét a természetben s így lényegévé emeli. Éppígy harmadszor maga a logikai eszme a középfogalom; abszolút szubsztanciája mind a szellemnek, mind a természetnek, az általános, mindent átható. Ezek az abszolút következtetés tagjai.

188. §.

Azzal, hogy minden mozzanat átfutotta a középfogalom és a szélső fogalmak helyét, megszűnt egymástól való *különbségük* s a következtetésnek, mozzanatai különbségnélküliségének ebben a formájában, vonatkozása mindenekelőtt a külsőleges értelmi azonosság, az *egyenlőség* — ez a *mennyiségi* vagy *matematikai* következtetés. Ha két dolog *egyenlő* egy harmadikkal, egymással is egyenlő.

Függelék. Az itt említett mennyiségi következtetés közismerten a matematikában mint axióma fordul elő, amelyről, valamint a többi axiómáról, azt szokták mondani, hogy tartalma nem bizonyítható be, de nem is szorul erre a bizonyításra, mert közvetlenül

világos. Valójában azonban ezek a matematikai axiómák logikai tételek, amelyek, amennyiben különös és meghatározott gondolatokat fejeznek ki, az általános és önmagát meghatározó gondolkodásból vezethetők le, amit azután épp bizonyításuknak kell tekinteni. Ez áll itt a matematikában axiómaként felállított mennyiségi következtetésre, amely a minőségi vagy közvetlen következtetés legközelebbi eredményének bizonyul. — A mennyiségi következtetés egyébként az egészen forma nélküli következtetés, mivel benne megszűnt a tagoknak a fogalom által meghatározott különbsége. Hogy mely tételek legyenek itt előtételek, külsőleges körülményektől függ, s ezért e következtetés alkalmazásában előföltevéssé teszik azt, ami már másfelől áll és be van bizonyítva.

189. §.

Ezáltal a *formában* létrejött az, 1. hogy minden mozzanat megkapta a *középfogalomnak*, tehát az egésznek általában, meghatározását és helyét s ezzel *magánvalósága szerint* elvesztette absztrakciójának egyoldalúságát (182. és 184. §); 2. hogy a *közvetítés* (185. §) befejeződött, éppúgy csak *magánvalósága* szerint, tudniillik csak mint egymást kölcsönösen feltételező közvetítéseknek *köre*. Az első alakzatban E — K — Á a két előtétel, E — K és K — Á, még nem közvetítettek; amaz a harmadik, emez a második alakzatban lesz közvetített. De e két alakzat mindegyike előtételeinek közvetítése érdekében éppúgy feltételezi két másik alakzatát is.

Ezek után a fogalom közvetítő egységét többé nemcsak mint elvont különösséget, hanem mint az egyediség és általánosság *kifejtett* egységét kell tételezni, mégpedig elsősorban mint e meghatározások *reflektált* egységét; az *egyediség egyúttal* mint általánosság van meghatározva. Az ilyen középfogalom a *reflexiós következtetést* adja.

β) Reflexiós következtetés.

190. §.

A középfogalom így 1. nem csupán mint az alanynak elvont *különös* meghatározottsága, hanem egyúttal mint *valamennyi egyedi konkrét alany*, amelyet csak a többi között megillet ama meghatározottság is, az *egyetemes következtetést* adja. A főtétel azonban, amelynek alanya a különös meghatározottság, a *terminus medius*

mint egyetemesség, a *zárótételt*, amelynek a főtétel az előföltevése, épp maga *föltételezi*. Ennélfogva 2. az *indukción* nyugszik, amelynek középfogalma a *teljesszámú* egyedek mint olyanok, a, b, c, d stb. Mivel azonban a közvetlen tapasztalati egyediség különbözik az általánosságtól s ezért nem biztosíthat teljességet, azért az indukció 3. az *analógián* alapszik, amelynek középfogalma egy egyedi, de lényeges általánosságának, nemének vagy lényeges meghatározottságának értelmében. — Az első következtetés a maga közvetítését illetőleg a másodikra utal, a második a harmadikra; ez azonban éppígy egy magában meghatározott általánosságot követel, vagyis az egyediséget mint nemet, miután végigmentünk az egyediség és általánosság külsőleges vonatkozásának formáin a reflexiós következtetés alakzataiban.

Az egyetemes következtetés javít az értelmi következtetés alapformájának a 184. §-ban kimutatott hibáján, de csak úgy, hogy új hiba keletkezik, az ugyanis, hogy a főtétel azt, aminek zárótételnek kellene lennie, maga feltételezi mint *közvetlen* tételt. — Minden ember halandó, *tehát* Cajus halandó — minden fém elektromos vezető, *tehát* pl. a réz is. Hogy kimondhassuk ama főtételeket, amelyek mint *minden* a *közvetlen* egyedeket fejezi ki és lényegileg *tapasztalati* tételek, ahhoz az kell, hogy már *előbb* megállapítsuk, hogy az egyedi Cajusra, az *egyedi* rézre vonatkozó tételek magukban helyesek. — Joggal feltűnik mindenkinek nem csupán pedánssága, hanem semmitmondó formalizmusa is az ilyen következtetéseknek: Minden ember halandó, ámde Cajus stb.

Függelék. Az egyetemes következtetés az indukciós következtetésre utal, amelyben az egyedek alkotják az összekapcsoló középfogalmat. Ha azt mondjuk: minden fém elektromos vezető, ez tapasztalati tétel, amely valamennyi egyedi fémmel végzett vizsgálat eredménye. Így kapjuk az indukciós következtetést, amelynek alakja a következő:

K — E — Á
E
E
.
.
.

Az arany fém, az ezüst fém, éppígy a réz, ólom stb. Ez a főtétel. Ehhez jön azután az altétel, s ebből következik a zárótétel, hogy

minden fém elektromos vezető. Itt tehát az egyediség mint egyetemesség az összekötő. Ez a következtetés mármost újra egy másik következtetésre utal. Középfogalma a teljesszámú egyedek. Ez föltételezi a megfigyelésnek és tapasztalatnak egy bizonyos területen való befejezettségét. Mivel azonban itt egyediségekről van szó, ebből megint a végtelenig menő progresszus (E, E, E, . . .) adódik. Indukció sohasem merítheti ki az egyediségeket. Ha azt mondják: valamennyi fém, valamennyi növény stb., ez csak annyi mint: valamennyi fém, valamennyi növény, amelyet eddig megismertünk. Az indukció ezért sohasem teljes. Megfigyelték ezt, amazt, sokat, de nem minden esetet, nem minden egyedet figyeltek meg. Az indukciónak ez a hiánya vezet az *analógiához*. Az analógiás következtetésben abból, hogy bizonyos nemhez tartozó dolgokat bizonyos tulajdonság illet meg, arra következtetünk, hogy más, ugyanazon nemhez tartozó dolgokat is megillet ugyanaz a tulajdonság. Így pl. analógiás következtetés, ha azt mondják: Eddigelé valamennyi bolygónál ezt a mozgási törvényt találták, tehát egy újonnan fölfedezett bolygó is valószínűleg e törvény szerint mozog. Az analógia a tapasztalati tudományokban méltán nagy tekintélyben áll s ezen az úton igen fontos eredményekhez jutottak. Az ész ösztöne az, amely sejteti, hogy ez vagy az az empirikusan talált meghatározás egy tárgy belső természetében, vagyis nemében gyökerezik, s amely tovább is erre támaszkodik. Az analógia egyébként lehet felszínesebb vagy alaposabb. Ha pl. azt mondják: a Cajus nevű ember tudós, Titus is ember, tehát bizonyára ő is tudós — ez mindenesetre nagyon rossz analógia, mégpedig azért, mert egy ember tudós-volta egyáltalán nem egyszerűen ebben az ő nemében gyökerezik. Mindamellett az efféle felszínes analógiák nagyon gyakoriak. Így szokták pl. mondani: A Föld égitest és lakói vannak; a Hold is égitest; tehát bizonyára neki is vannak lakói. Ez az analógia semmivel sem jobb az előbbinél. Hogy a Földnek lakói vannak, nemcsak azon alapszik, hogy égitest, hanem ahhoz még más feltételek is kellenek, így nevezetesen, hogy légkör vegye körül, hogy ezzel összefüggően vize legyen stb., s épp ezek a föltételek hiányoznak a Holdban, amennyire ismerjük. Amit újabb időben természetfilozófiának neveztek, nagyrészt hiú játék üres, külsőleges analógiákkal, amelyek mégis mély eredményeknek akarnak számítani. A filozófiai természetszemlélet ennek következtében megérdemelten elvesztette hitelét.

γ) Szükségszerű következtetés.

191. §.

Ebben a következtetésben, a pusztán elvont meghatározások szerint véve, a középfogalom az *általános*, mint ahogy a reflexiós következtetésben az *egyediség* — emebben a második, amabban a harmadik alakzat szerint (187. §); — az általános mint magában lényegileg meghatározott van tételezve. Először is 1. a *különös* a meghatározott *nem* vagy *faj* jelentésében a közvetítő meghatározás — a *föltételes* — kategórikus — következtetésben. 2. Az *egyedi* a közvetlen létnek abban a jelentésében, hogy éppúgy közvetítő mint közvetített — a *föltételes* — hipotétikus — következtetésben. 3. A közvetítő *általános* mint *elkülönböződéseinek* totalitása és mint *egyedi* különös, mint kizáró egyediség is van tételezve — a *szétválasztó* — diszjunktív — következtetésben; — úgyhogy egy és ugyanaz az általános van ezekben a meghatározásokban, csakhogy különböző formákban.

192. §.

A következtetést ama különbségek szerint vettük, amelyeket tartalmaz, s folyamatuk általános eredménye e különbségeknek és a fogalom önmagán-kívül-valóságának megszűnése. Mégpedig 1. a mozzanatok mindegyike a mozzanatok *totalitásának* és ezzel egész következtetésnek bizonyult, így *magánvalóságuk* szerint azonosak; s 2. különbségeik *negációja* és ennek közvetítése teszi a *magáért-valóságot;* úgyhogy egyazon általános van ezekben a formákban s ennélfogva mint azonosságuk van is tételezve. A mozzanatoknak ebben az eszmeiségében a következtetés azt a meghatározást kapja, hogy lényegileg a meghatározottságok *negációját*, amely folyamattá teszi, tartalmazza, ezzel közvetítés a közvetítés megszüntetése által s összekapcsolása az alanynak nem *mással*, hanem *megszűnten-megmaradó* mással, *önmagával.*

Függelék. A közönséges logikában a következtetés tanával le szokták zárni az első részt, az úgynevezett elemtant. Erre azután mint második rész az úgynevezett módszertan következik, amelyben azt akarják kimutatni, hogyan kell az elemtanban tárgyalt gondolkodási formáknak a létező tárgyakra való alkalmazásával a tudományos megismerés egészét létrehozni. Honnan jönnek ezek a tárgyak és általában hogyan állunk az objektivitás gondolatával, erre nézve az értelmi logika nem ad további felvilágosítást. A gondolkodást itt pusztán szubjektív és formális tevékenységnek

veszik, az objektívat pedig, a gondolkodással szemben, valami szilárdnak és magában fennállónak. Ez a dualizmus azonban nem az igaz, s gondolattalan eljárás csakúgy egyszerűen elfogadni a szubjektivitás és az objektivitás meghatározásait és nem kérdezni, honnan származnak. Mind a kettő, a szubjektivitás is, az objektivitás is, mindenesetre gondolatok, mégpedig meghatározott gondolatok, amelyeknek az általános és önmagát meghatározó gondolkodásban gyökerezőknek kell bizonyulniok. Ez megtörtént itt elsősorban a szubjektivitásra vonatkozóan. Ezt, vagyis a szubjektív fogalmat, amely a fogalmat mint olyant, az ítéletet és a következtetést tartalmazza, mint a logikai eszme két első fő-lépcsőfokának, tudniillik a létnek és a lényegnek dialektikus eredményét ismertük meg. Ha a fogalomról azt mondják, hogy szubjektív és csak szubjektív, ez egészen helyes annyiban, hogy csakugyan maga a szubjektivitás. Éppoly szubjektív, mint a fogalom mint olyan, az ítélet és a következtetés is, s ezek a meghatározások alkotják az úgynevezett gondolkodási törvények (az azonosság, a különbség és az alap törvényei) mellett a közönséges logikában az úgynevezett elemtan tartalmát. Ezt a szubjektivitást azonban, itt nevezett meghatározásaival, a fogalommal, ítélettel és következtetéssel egyetemben, nem szabad üres váznak tekinteni, amely csak kívülről, magukban létező tárgyak által teljesedik ki, hanem a szubjektivitás, mint dialektikus, maga töri át korlátját és a következtetés által objektivitássá tárul.

193. §.

A fogalomnak ez a *realizálódása*, amelyben az általános ez az *egy* magába visszatért totalitás, amelynek különbségei ugyancsak ez a totalitás, s amely a közvetítés megszüntetése által mint *közvetlen* egység határozódott meg — az *objektum*.

Bármily idegenszerűnek látszik is első tekintetre ez az átmenet az alanyról, a fogalomról általában és közelebbről a következtetésről az objektumra — különösen, ha csak az értelmi következtetés és a következtetés mint a tudat tevékenysége van előttünk — mégsem lehet feladatunk, hogy a képzeletnek tetszetőssé tegyük ezt az átmenetet. Csak azt lehet kérdezni, vajjon közönséges képzetünk arról, amit *objektumnak* nevezünk, körülbelül megfelel-e az objektum itteni meghatározásának. Objektumon azonban nem csupán egy elvont valót, vagy létező dolgot, vagy valóságost általában szoktunk érteni, hanem egy konkrét, magában *teljes* önállót; ez a teljesség a *fogalom tota-*

litása. Hogy az *objektum tárgy* is és egy másnak *külsőleges*, ez majd utóbb határozódik meg, amennyiben *ellentétbe* helyeződik a *szubjektívval;* itt egyelőre mint az, amibe közvetettségéből ment át a fogalom, csak *közvetlen*, elfogulatlan objektum, mint ahogy a fogalom is csak az utólagos ellentétben határozódik meg mint a *szubjektív.*

Az *objektum* továbbá általában az *egy*, magában még tovább meghatározatlan egész, az objektív világ általában, Isten, az abszolút objektum. De az objektumon éppúgy különbség is van, szétesik magában egy meghatározatlan sokféleséggé (mint objektív *világ)* s ez *elkülönültek* mindegyike szintén objektum, magában konkrét, teljes, önálló létezés.

Ahogyan az objektivitást összehasonlítottuk a léttel, existenciával és valósággal, úgy az existenciába és valóságba való átmenetet is (mert a lét az első, egészen elvont közvetlen) össze kell hasonlítani az objektivitásba való átmenettel. Az *alap*, amelyből az existencia ered — a reflexiós *viszony*, amely megszűnten-megmaradása által valósággá emelkedik, nem egyebek a még tökéletlenül *tételezett fogalomnál*, vagy ennek csak elvont oldalai — az alap annak csak lényegszerű *egysége* — a viszony csak *reális, csak magukban reflektált* oldalak vonatkozása; a fogalom a kettőnek egysége, az objektum pedig nemcsak lényegszerű, hanem magában általános egység, amely nemcsak reális különbségeket tartalmaz, hanem ezeket mint totalitásokat foglalja magában.

Világos különben, hogy mindezeknél az átmeneteknél többről van szó, mint csupán arról, hogy csak általában megmutassuk a fogalomnak vagy gondolkodásnak a léttől való elválaszthatatlanságát. Többször megjegyezték, hogy a *lét* semmi egyéb, mint az egyszerű vonatkozás önmagára s hogy ez a szegényes meghatározás bennefoglaltatik a fogalomban vagy a gondolkodásban is. Ez átmenetek értelme nem az, hogy úgy vegyünk föl meghatározásokat, hogy csak *bennefoglaltatnak* (mint ahogy az Isten létezéséről szóló ontológiai érvelésekben is történik ama tétel által, hogy a lét a realitások *egyike)*, hanem hogy a fogalmat úgy vegyük, ahogyan magában meghatározottnak *kell* lennie mint oly fogalomnak, amelyhez a lét vagy az objektivitás e távoli absztrakciójának még nincs semmi köze, s hogy meghatározottságán mint *fogalmi* meghatározottságon egyedül azt nézzük, vajjon átmegy-e s hogy átmegy olyan formába, amely különbözik a fogalomnak sajátos és *benne* megjelenő meghatározottságától.

Ha ennek az átmenetnek termékét, az objektumot, vonatkozásba hozzuk a fogalommal, amely eltűnt benne sajátos formája szerint, az eredményt *helyesen* úgy lehet kifejezni, hogy *magánvalósága szerint* fogalom, vagy ha úgy tetszik, szubjektivitás és objektum *ugyanaz.* Éppúgy *helyes* azonban az is, hogy *különbözők.* Mivel az egyik éppoly helyes, mint a másik, ezzel az egyik éppoly helytelen, mint a másik ; az ilyen kifejezésmód képtelen a valódi viszony jellemzésére. Ama *magánvalóság* absztraktum és még egyoldalúbb magánál a fogalomnál, amelynek egyoldalúsága általában megszűnik abban, hogy objektummá, az ellentétes egyoldalúsággá emelkedik. Így ama *magánvalóságnak* is önmagának *negációja* által *magáértvalósággá* kell meghatározódnia. Mint mindenütt, a spekulatív azonosság nem az az útszéli identitás, hogy fogalom és objektum magánvalóságuk szerint azonosak — oly megjegyzés ez, amelyet elég gyakran ismételtünk, de nem lehetne elég gyakran ismételni, ha az volna a szándékunk, hogy véget vessünk a léha és teljességgel rosszindulatú félreértéseknek erre az azonosságra vonatkozóan ; ezt azonban érthető módon újra nem remélhetjük.

Egyébként amaz egységet egészen általánosan véve, a nélkül, hogy *magánvaló-létének* egyoldalú formájára emlékeztetnénk, ismeretes dolog, hogy Isten létezésének *ontológiai bizonyítása* ezt az egységet *teszi föl,* mégpedig mint a *legtökéletesebbet. Anselmusnál* fordul elő először e bizonyítás igen figyelemreméltó gondolata, de persze nála egyelőre csak arról van szó, vajjon egy tartalom csak a *mi gondolkodásunkban* van-e. Szavai röviden a következők : *Certe id, quo majus cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re: quod majus est. Si ergo id, quo majus cogitari non potest, est in solo intellectu; id ipsum, quo majus cogitari non potest, est, quo majus cogitari potest. Sed certe hoc esse non potest.** — A dolgok *végessége* ama meghatározások szerint, amelyekről itt szó van, abban van, hogy objektivitásuk nem egyezik gondolatukkal, azaz általános meghatározásukkal, nemükkel és céljukkal. Cartesius és Spinoza stb. objektívab-

* «Bizonyára az, aminél nem lehet nagyobbat gondolni, nem lehet pusztán az értelemben. Mert ha teszem pusztán az értelemben van, akkor is lehet gondolni, hogy a *valóságban is van:* ez pedig nagyobb. Ha tehát az, aminél nem lehet nagyobbat gondolni, pusztán az értelemben van, akkor az, aminél nem lehet nagyobbat gondolni, és az, aminél lehet nagyobbat gondolni, egyazon dolog. Márpedig ez lehetetlen.» *(A fordító.)*

ban fejezték ki ezt az egységet ; a közvetlen bizonyosság vagy a hit elve azonban inkább Anselmus szubjektív módján fogja föl, tudniillik úgy, hogy Isten képzetével *tudatunkban* szétválaszthatatlanul össze van kapcsolva létének meghatározása. Ha e hit leve a külsőleges véges dolgok képzetét is belefoglalja a róluk való tudat és létük szétválaszthatatlanságába, mert *a szemléletben* az exisztencia meghatározásával vannak összekötve, ez helyes ugyan, de a legnagyobb gondolattalanság volna azt hinni, hogy tudatunkban az exisztencia ugyanúgy van összekötve a véges dolgok képzetével, mint Isten képzetével ; elfelejtenők, hogy a véges dolgok változók és mulandók, azaz hogy az exisztencia csak átmenetileg van velük összekapcsolva, hogy ez a kapcsolat nem örök, hanem szétválasztható. Anselmus ezért az ilyen, a véges dolgoknál előforduló kapcsolatot mellőzve, jogosan csak azt nyilvánította tökéletesnek, ami nemcsak szubjektív módon, hanem egyúttal objektív módon is van. Nem segít itt semmiféle előkelősködés az úgynevezett ontológiai bizonyítékkal és a tökéletesnek ez anselmusi meghatározásával szemben, mert éppúgy bennerejlik minden elfogulatlan emberi érzékben, mint ahogy visszatér minden filozófiában, még tudásunk és akaratunk ellenére is, valamint a közvetlen hit elvében.

Anselmus érvelésének hibája azonban, amelyben egyébként Cartesius és Spinoza, valamint a közvetlen tudás elve is osztozik vele, az, hogy ezt az *egységet*, amely szerinte a legtökéletesebb, vagy szubjektíve is az igaz tudás, *feltételezi*, azaz csak *magánvalósága szerint* veszi fel. Ezzel az e szerint elvont azonossággal mindjárt szembeszegezik a két meghatározás *különbözőségét*, ahogy rég Anselmus ellenében is történt, azaz valójában a *végesnek* képzetét és exisztenciáját állítják szemben a végtelennel, mert, mint előbb megjegyeztük, a véges oly objektivitás, amely nem illik össze egyúttal céljával, lényegével és fogalmával, különbözik tőle — vagyis olyan képzet, olyan szubjektív, amely nem foglalja magában az exisztenciát. Ez az ellenvetés és ellentét csak azáltal szűnik meg, hogy kimutatjuk, hogy a véges nem-igaz valami, ezek a meghatározások *magáért-valóságuk szerint* egyoldalúak és semmisek, s az azonosság ennélfogva olyan, amelybe maguk átmennek és amelyben megbékülnek.

B.

Az objektum.

194. §.

Az objektum közvetlen lét, mert közömbös ama különbséggel szemben, amely benne megszűnten-megmaradt ; továbbá magában totalitás, és egyúttal, mivel ez az azonosság a mozzanatoknak csak *magánvaló* azonossága, éppoly közömbös közvetlen egységével szemben ; széjjelesés különbözőkre, amelyek mindegyike maga a totalitás. Az objektum tehát abszolút *ellentmondása* a sokféle tökéletes önállóságának és a különbözők éppoly tökéletes önállótlanságának.

Ez a definíció : az *abszolútum az objektum*, a leghatározottabban a *leibnizi monászban* foglaltatik. A monász objektum, de *magánvalósága szerint* képzetalkotó, mégpedig a világképzet totalitása ; egyszerű egységében minden különbség csak eszmei, önállótlan. Semmi sem jön kívülről a monászba, ez magában az egész fogalom s csak a saját nagyobb vagy csekélyebb fejlettsége szerint különböző. Éppúgy széjjelesik ez az egyszerű totalitás a különbségek abszolút sokaságára olyképen, hogy önálló monászok. A monászok monászában és belső fejlődésük eleve meghatározott harmóniájában ezek a szubsztanciák éppúgy megint önállótlanságra és eszmeiségre vannak szorítva. A leibnizi filozófia így a teljesen kifejlett *ellentmondás*.

1. függelék. Ha az abszolútumot (Istent) fogjuk föl az objektumnak és itt megállunk, ez, ahogy újabban különösen Fichte emelte ki joggal, általában a babona és a szolgai félelem álláspontja. Isten csakugyan az objektum, mégpedig a feltétlen objektum, amellyel szemben a mi különös (szubjektív) vélekedésünknek és akarásunknak nincs igazsága és nincs érvényessége. De éppen mint az abszolút objektum Isten nem áll sötét és ellenséges hatalomként szemben a szubjektivitással, hanem magában foglalja ezt mint lényeges mozzanatát. Kifejezi ezt a keresztény vallási tanítás, mondván : Isten akarja valamennyi ember megsegítését és akarja valamennyi ember üdvösségét. Az emberek megsegítése, üdvözülése azáltal történik, hogy eljutnak Istennel való egységük tudatához s hogy Isten megszűnik számukra puszta objektum és épp ezzel félelem és rémület tárgya lenni, amint az nevezetesen a rómaiak vallásos tudatában volt. Ha azután a keresztény vallás azt tanítja, hogy Isten a szeretet, mégpedig annyiban, hogy Fiá-

ban, aki vele egy, mint ez az egyes ember kinyilatkoztatta magát az embereknek s ezzel megváltotta őket, ez ugyancsak kifejezi az objektivitás és szubjektivitás ellentétének *magánvalósága szerint* való legyőzését, a mi dolgunk pedig részeseivé lenni ennek a megváltásnak azáltal, hogy szakítunk közvetlen szubjektivitásunkkal (levetjük a régi Ádámot) és tudatára ébredünk Istennek mint igaz és lényeges énünknek. — Amint a vallás és a vallásgyakorlat a szubjektivitás és az objektivitás ellentétének legyőzésében áll, éppúgy a tudománynak és közelebbről a filozófiának sincs más feladata, mint ennek az ellentétnek a gondolkodás által való legyőzése. A megismerésben általában arról van szó, hogy lehántsuk a velünk szemközt álló objektív világ idegenségét, hogy amint mondani szokták, beleilleszkedjünk a világba, ez pedig annyit tesz, mint az objektívat visszavezetni a fogalomra mint legbensőbb énünkre. Kitűnik az eddigi fejtegetésből, milyen visszás dolog szubjektivitást és objektivitást szilárd és elvont ellentétnek tekinteni. Mind a kettő teljességgel dialektikus. A fogalom, amely eleinte csak szubjektív, továbbhalad saját tevékenységének megfelelően, a nélkül, hogy ehhez külső anyagra volna szüksége, objektiválódásához; s éppúgy az objektum nem merev és folyamatnélküli, hanem folyamata az, hogy egyúttal szubjektívnak bizonyul, ez pedig továbbhaladás az *eszméhez*. Aki nem ismeri jól a szubjektivitás és objektivitás meghatározásait s ezeket elvontságukban akarja megrögzíteni, azon megesik, hogy ezek az elvont meghatározások, mielőtt észreveszi, keresztülhaladnak ujjain, s épp az ellenkezőjét mondja annak, amit akart mondani.

2. függelék. Az objektivitás a *mechanizmus*, a *kemizmus* és a *célra-vonatkoztatás* három formáját foglalja magában. A *mechanikusan* meghatározott objektum a közvetlen, indifferens tárgy. Tartalmazza ugyan a különbséget, de a különbözők közönyösen viselkednek egymással szemben és kapcsolatuk nekik csak külsőleges. A *kemizmusban* ellenben az objektum lényegileg differensnek bizonyul, úgyhogy a tárgyak csak egymásra való vonatkozásuk által azok, amik, s a differencia a minőségük. Az objektivitás harmadik formája, a *teleológikus viszony*, a mechanizmus és a kemizmus egysége. A cél újra, mint a mechanikus tárgy, magába zárt totalitás, csakhogy gazdagítva a differenciának a kemizmusban föllépett elvével s így vonatkozik a vele szemközt álló objektumra. A cél realizálódása azután az átmenet az *eszméhez*.

a) *A mechanizmus.*

195. §.

Az objektum 1. a maga közvetlenségében a fogalom csak *magánvalósága szerint*, a fogalom mint szubjektív *rajta kívül* van s minden meghatározottság külsőlegesen tételezett. Mint különbözők egysége tehát az objektum valami *összetett*, aggregátum, s a másra irányuló hatás külső vonatkozás marad — ez a *formális mechanizmus*. — A tárgyak ebben a vonatkozásban és önállótlanságban éppoly önállók, ellenállást kifejtők, egymásnak külsőlegesek maradnak.

Ahogy nyomás és lökés mechanikus viszonyok, úgy tudásunk is mechanikus, *kívülről való*, ha a szók értelmetlenek számunkra, ha érzéknek, képzeletnek, gondolkodásnak külsőlegesek maradnak, s mivel maguknak éppoly külsőlegesek, értelmetlen egymásutánt alkotnak. Éppúgy mechanikus a cselekvés, jámborság stb., ha szertartási törvények, egy lelkiismereti tanácsadó határozzák meg, hogy az ember mit tesz, és saját szelleme és akarata nincs benn a cselekedeteiben, ezek tehát külsőségesek neki.

Függelék. A mechanizmus mint az objektivitás első formája egyben az a kategória, amely a tárgyi világ szemléletében elsősorban kínálkozik a reflexiónak s amelynél ez igen gyakran meg is áll. Ez azonban felszínes és gondolatszegény szemlélésmód, amely sem a természetre, s még sokkal kevésbbé a szellemi világra nézve nem kielégítő. A természetben csak a még magában föl nem tárt anyagnak egészen elvont viszonyai vannak a mechanizmusnak alávetve ; ellenben már a szó szűkebb értelmében vett úgynevezett fizikai terület jelenségei és folyamatai (mint a fény, a meleg, a mágnesesség, az elektromosság stb. tüneményei) nem magyarázhatók többé pusztán mechanikus módon (vagyis nyomás, lökés, a részek eltolódása és hasonlók által). Még sokkal kevésbbé kielégítő e kategória alkalmazása és átvitele a szerves természet területére, ha arról van szó, hogy megértsük, ami benne sajátos, így nevezetesen a növények táplálkozását és tenyészetét vagy éppen az állati érzetet. Mindenesetre az újabb természetkutatás igen lényeges, sőt főhibájának kell tekintenünk, hogy ott is, ahol egészen más és magasabbrendű kategóriákról van szó, mint amilyenek a puszta mechanizmuséi, mégis ez utóbbiakhoz, ellentmondásban azzal, ami egy elfogulatlan szemléletnek kínálkozik, oly makacsul ragaszkodik s ezzel elzárja magának az utat a természet

adekvát megismeréséhez. — Ami azután a szellemi világ alakulatait illeti, ezek szemléletében is sokszor helytelenül érvényesítik a mechanikus felfogást. Ez az eset forog fönn pl., ha azt mondják, az ember test*ből* és lélek*ből áll*. Ez a kettő úgy szerepel itt, mintha külön-külön fennállanának s csak külsőlegesen volnának egymással összekapcsolva. Éppúgy megtörténik az is, hogy a lelket önállóan egymás mellett fennálló erők és képességek puszta összességének tekintik. — Azonban amilyen határozottsággal egyfelől el kell utasítani a mechanikus szemléléstmódot akkor, ha azzal az igénnyel lép föl, hogy a megértő megismerésnek általában elfoglalja helyét és a mechanizmust mint abszolút kategóriát érvényesítse, másfelől mégis a mechanizmus számára kifejezetten egy általános logikai kategória jogát és jelentőségét kell követelni s ennek megfelelően semmiképen nem korlátozható csupáncsak a természetnek arra a területére, amelytől ez a kategória a nevét kapta. Nem lehet tehát semmi kifogást tenni az ellen, ha a tulajdonképeni mechanika területén kívül is, így nevezetesen a fizikában és a fiziológiában, a figyelem mechanikus hatásokra (mint pl. a nehézségére, az emelőére s hasonlókra) irányul; csakhogy itt nem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy e területeken belül a mechanizmus törvényei nem döntők többé, hanem mintegy csak alárendelt állásban lépnek föl. Ehhez kapcsolódik mindjárt az a további megjegyzés, hogy ahol a természetben a magasabb, nevezetesen a szervi funkciók normális tevékenységükben egyik vagy másik módon zavart vagy gátlást szenvednek, az egyébként alárendelt mechanizmus csakhamar mint uralkodó jelentkezik. Így pl. egy gyengegyomrú ember bizonyos ételeknek kis mennyiségben való elfogyasztása után *nyomást* érez gyomrában, míg mások, akiknek emésztőszervei egészségesek, noha ugyanazokból az ételekből ettek, nem éreznek effélét. Éppígy áll a dolog a *nehézség* érzésével a végtagokban, ha a test beteges hangulatban van. — A szellemi világ területén is a mechanizmusnak megvan a maga, persze szintén csak alárendelt szerepe. Joggal beszélünk mechanikus emlékezetről és mindenféle mechanikus tevékenységről, mint pl. olvasásról, írásról, zenélésről stb. Ami itt közelebbről az emlékezetet illeti, a magatartás mechanikus módja egyenesen lényegéhez tartozik; oly körülmény ez, amelyet az ifjúság képzésének nagy kárára, az értelem szabadságáért való rosszul értelmezett buzgalmában, gyakran figyelmen kívül hagyott az újabb pedagógia. Mindamellett rossz pszichológusnak bizonyulna, aki az emlékezet természetének kipuhatolására a mechanikához folyamodna, s ennek törvényeit habozás nélkül a lélekre akarná alkalmazni. Az emlékezet mecha-

nikus jellege éppen csak abban van, hogy itt bizonyos jeleket, hangokat stb. pusztán külsőleges kapcsolatukban fogunk föl és azután ebben a kapcsolatban reprodukálunk, a nélkül, hogy kifejezetten jelentésükre és belső kapcsolatukra kellene irányítani a figyelmet. Hogy megismerjük a mechanikus emlékezetnek ezt a természetét, ahhoz nincs szükség a mechanika tanulmányára, s a lélektant mint olyant az ilyen tanulmány nem tudja előbbrevinni.

196. §.

Az önállótlanság, amelynélfogva az objektum *erőszakot* szenved, csak annyiban (l. előző §) az objektum sajátja, amennyiben önálló, és, mint magánvalóságában tételezett fogalom, e meghatározások egyike nem szűnik meg másikában, hanem az objektum önmagának negációja, önállótlansága által összekapcsolódik önmagával és csak így önálló. Azzal, hogy az objektum így egyúttal különbözik a külsőlegességtől és ezt negálja a maga önállóságában, ez *negatív egység* magával, *centralitás*, szubjektivitás — amelyben az objektum maga a külsőlegesre irányul és reá vonatkozik. Ez éppúgy centrális magában s éppúgy csak a másik centrumra vonatkoztatott, centralitása éppúgy a másikban van. — Ez a 2. *differens* mechanizmus (esés, vágy, társas ösztön és hasonlók).

197. §.

E viszony kifejtése az a következtetés, hogy az immanens negativitás mint egy objektum *centrális* egyedisége (elvont centrum) önállótlan objektumokra mint a másik szélső fogalomra vonatkozik egy oly középfogalom által, amely az objektumok centralitását és önállótlanságát magában egyesíti. Relatív centrum. Ez a 3. *abszolút mechanizmus.*

198. §.

A jelzett következtetés (E — K — Á) háromszoros következtetés. Az *önállótlan* objektumok rossz *egyedisége*, amelyekben a formális mechanizmus otthonos, mint önállótlanság éppúgy külsőleges *általánosság*. Ezek az objektumok tehát a *középfogalmat* alkotják az *abszolút* és a *relatív* centrum között is (az Á — E — K következtetés formája); mert ebből az önállótlanságból folyik, hogy ama kettő szét van szakítva és szélső fogalmak, valamint az, hogy egymásra vonatkoztatott. Éppúgy az *abszolút centralitás* mint

a szubsztanciálisan általános (— az azonos-maradó nehézség), amely mint a tiszta negativitás éppígy az egyediséget foglalja magában, a közvetítő a *relatív centrum* és az *önállótlan* objektumok között, a K — Á — E következtetés formája, mégpedig éppúgy lényegileg az immanens egyediség szerint elválasztóan, mint az általánosság szerint azonos összetartásként és zavartalan magábanvaló-létként.

Mint a naprendszer, úgy pl. gyakorlati téren az állam három következtetés rendszere. 1. Az *egyed* (a személy) *különössége* által (a fizikai és szellemi szükségletek által, ami magában tovább kialakulva a polgári társadalmat adja) összekapcsolódik az *általánossal* (a társadalommal, joggal, törvénnyel, kormánnyal). 2. Az egyének akarata, tevékenysége a közvetítő, amely a társadalmi, a jogi stb szükségleteknek kielégülést, valamint a társadalomnak, a jognak stb. beteljesedést és megvalósulást ad; 3. azonban az általános (állam, kormány, jog) a szubsztanciális középfogalom, amelyben az egyének és kielégülésük beteljesedett realitásukat, közvetítésüket és fennállásukat találják és megtartják. A meghatározások mindegyike, mivel a közvetítés összekapcsolja a másik szélső fogalommal, épp benne önmagával kapcsolja magát össze, létrehozza magát és ez a létrehozatal önfenntartás. — Csak ennek az összekapcsolódásnak természete, az ugyanazon terminusokkal való következtetések e hármassága, tesz egy egészet igazán érthetővé szervezetében.

199. §.

Az objektumok exisztenciájának *közvetlensége* az abszolút mechanizmusban *magánvalósága* szerint negálva van, amennyiben önállóságuk egymásra való vonatkozásuk által, tehát önállótlanságuk által közvetített. Így az objektumot mint *exisztenciájában* az ő mása iránt *differenst* kell tételezni.

b) *A kemizmus.*

200. §.

A *differens objektumnak* van egy immanens *meghatározottsága*, amely az ő természete és amelyben exisztenciája van. De mint a *fogalom* tételezett totalitása ellentmondása ennek az ő totalitásának és exisztenciája meghatározottságának. A differens objektum ennélfogva a törekvés ennek az ellentmondásnak megszüntetésére és a maga létezésének a fogalommal való egyenlővé tételére.

Függelék. A kemizmus az objektivitásnak egy kategóriája, amelyet rendszerint nem szoktak külön kiemelni, hanem egybefoglalják a mechanizmussal és ebben az összefoglalásban a mechanikus viszony közös elnevezése alatt a *célszerűség* viszonyával szokták szembeállítani. Ennek okát abban kell keresni, hogy a *mechanizmusnak* és a *kemizmusnak* közös vonása, hogy csak *magánvalósága szerint* az exisztáló fogalom, ellenben a *célt a magáért-valósága szerint* exisztáló fogalomnak kell tekinteni. Mechanizmus és kemizmus azonban igen határozottan különböznek is egymástól, mégpedig olyképpen, hogy az objektum, a mechanizmus formájában, csak közömbös vonatkozás magára, a kémiai objektum ellenben teljességgel másra vonatkoztatottnak bizonyul. Fellépnek ugyan már a mechanizmusnál is, fejlettebb formájában, másra való vonatkozások, ámde a mechanikai objektumok vonatkozása egymásra még csak külsőleges vonatkozás, olyképpen, hogy az egymásra vonatkoztatott objektumoknak megmarad az önállóság látszata. Így pl. a természetben a naprendszerünket alkotó különböző égitestek a mozgás viszonyában állnak egymáshoz s általa egymásra vonatkoztatottnak bizonyulnak. A mozgás azonban, mint tér és idő egysége, csak az egészen külsőleges és elvont vonatkozás és ennélfogva úgy tetszik, mintha az ekként külsőlegesen egymásra vonatkozó égitestek ez egymásra való vonatkozásuk nélkül is az volnának és maradnának, amik. — Másképp áll ellenben a dolog a kemizmussal. A kemiailag differens objektumok kifejezetten csak differenciájuk által azok, amik, és azt az abszolút vágyat jelentik, hogy egymás által és egymáson integrálódjanak.

201. §.

A kémiai folyamat terméke tehát feszült szélső fogalmainak *semlegessége*, amely *magánvalóságuk;* a fogalom, a konkrét általános, összekapcsolódik a tárgyak differenciája, a különös által, az egyediséggel, a termékkel, és benne csak önmagával. Éppúgy bennefoglaltatik ebben a folyamatban a többi következtetés is ; az egyediség mint tevékenység ugyancsak közvetítő, csakúgy mint a konkrét általános, a feszült szélső fogalmak lényege, amely a termékben létezést kap.

202. §.

A kemizmusnak mint az objektivitás reflexiós viszonyának előföltevése az objektumok differens természetével együtt még *közvetlen* önállóságuk is. A folyamat az ide-oda való átmenetel

egyik formáról a másikra, amelyek egyúttal még külsőlegesek maradnak egymásnak. — A semleges termékben a szélső fogalmaknak előbbi, egymással szemben való határozott tulajdonságai megszűntek. A termék megfelel ugyan a fogalomnak, de a differenssététel *gerjesztő* elve nincs meg benne mint a közvetlenséghez visszasüllyedtben. A semleges ezért szétválasztható. De az ítélő elv, amely a semlegest differens oldalakra választja szét s az indifferens objektumnak általában megadja differenciáját és gerjedését egy másikkal szemben, s a folyamat mint feszítő szétválasztás, kívülesik amaz első folyamaton.

Függelék. A kemiai folyamat még véges, feltételtől függő folyamat. A fogalom mint olyan még csak belseje ennek a folyamatnak s itt még nem magáért-valóságában jut exisztenciához. A semleges termékben a folyamat megszűnt és a gerjesztő tényező kívülesik rajta.

203. §.

Ennek a két folyamatnak *külsőlegessége* azonban, a differensnek visszavezetése a semlegeshez és az indifferensnek vagy semlegesnek differenssé-tétele, amely önállóknak láttatja őket egymással szemben, megmutatja végességüket oly termékekbe való átmenetelben, amelyekben megszűnnek. Megfordítva a folyamat a differens objektumok föltételezett közvetlenségét mutatja be semmisnek. — A külsőlegességnek és közvetlenségnek e *negációja* által, amelyben mint objektum rejtőzött a fogalom, ez *szabadon* és *magáért-valóságában* van tételezve ama külsőlegességgel és közvetlenséggel szemben — *mint cél.*

Függelék. Az átmenet a kemizmustól a teleológiai viszonyhoz abban foglaltatik, hogy a kémiai folyamat két formája kölcsönösen megszünteti egymást. Ami így létrejön, felszabadulása a kemizmusban és a mechanizmusban még csak *magánvaló* fogalomnak ; az ekként magáért-valósága szerint exisztáló fogalom a cél.

c) *A teleológia.*

204. §.

A cél a szabad exisztenciába lépett, *magáért-való* fogalom a közvetlen objektivitás *negációja* révén. Mint *szubjektív* van meghatározva, amennyiben ez a negáció *elvont* s ennélfogva az objektivitás is először csak szembenáll. A szubjektivitás e meghatározottsága azonban *egyoldalú* a fogalom totalitásával szemben, mégpedig a

maga számára is, amennyiben minden meghatározottság benne mint megszűnten-megmaradó tételeződött. Így az ő számára is a föltételezett objektum csak eszmei, *magánvalósága szerint semmis* realitás. Mint önmagával való azonosságának ez az ellentmondása a benne tételezett negációval és ellentéttel szemben ő maga a megszüntetés, az a *tevékenység*, hogy úgy negálja az ellentétet, hogy önmagával azonosnak tételezi. Ez a *cél realizálása*, amelyben azzal, hogy magát szubjektivitása másává teszi és objektíválódik, a kettőnek különbségét megszüntette, *magát csak önmagával* kapcsolta össze és *fenntartotta*.

A célfogalom egyrészt felesleges, másrészt joggal nevezték *észfogalomnak* és állították szembe az értelem elvont-általánosával, *mint* amely csak *alárendelően* vonatkozik a különösre és ez nem magánvalósága szerint az övé. — A legnagyobb fontosságú továbbá a célnak mint *végoknak* különbsége a pusztán *hatóoktól*, azaz a közönségesen úgynevezett októl. Az ok a még fel nem tárt, vak szükségszerűségre tartozik; ezért úgy jelenik meg, mint ami átmegy másába és benne elveszti eredetiségét a tételezettségben; az ok csupáncsak magánvalósága szerint vagy a mi számunkra csak az okozatban ok és *magába* visszatérő. A cél ellenben úgy van tételezve, hogy *magamagában* tartalmazza a meghatározottságot, vagyis azt, ami ott még mint máslét jelenik meg, az okozatot, úgyhogy hatékonyságában nem megy át, hanem *fenntartja* magát, azaz csak önmagát hozza létre s a *végén* ugyanaz, ami *kezdetben*, eredetileg volt; csak ez önfenntartás által van a valóban eredeti. — A cél spekulatív fölfogást követel, mint az a fogalom, amely meghatározásainak saját *egységében* és *eszmeiségében* tartalmazza az *ítéletet* vagy a negációt, a szubjektív és objektív ellentétét, s éppúgy ennek megszüntetése.

A céllal kapcsolatban nem kell mindjárt vagy nem kell pusztán arra a formára gondolni, amelyben a tudat mint a képzetben meglevő meghatározást mutatja. A *belső* célszerűség fogalmával *Kant* az eszmét általában és különösen az élet eszméjét támasztotta föl újra. *Aristoteles* meghatározása az életről már magában foglalja a belső célszerűséget s ennélfogva végtelenül magasan fölötte áll a modern teleológia fogalmának, amely csak a *véges*, a *külső* célszerűséget tartotta szem előtt.

Szükséglet, ösztön a cél legközelebbeső példái. Ők az *érzett* ellentmondás magán az élő alanyon *belül* és átmennek abba a tevékenységbe, hogy ezt a negációt, amely még a puszta szubjektivitás, negálják. A *kielégülés* helyreállítja a békét alany

és tárgy között, amennyiben az objektív, amely a még meglevő ellentmondásban (a szükségletben) *odaát* van, éppúgy megszűnik ez egyoldalúsága szerint, a szubjektívval való egyesülés által. — Azok, akik oly sokat beszélnek a végesnek, mind a szubjektív, mind az objektív végesnek szilárdságáról és leküzdhetetlenségéről, minden ösztönben az ellenkezőnek példáját láthatják. Az ösztön úgyszólván az a *bizonyosság*, hogy a szubjektív csak egyoldalú és igazság nélkül való, éppúgy mint az objektív. Az ösztön továbbá *megvalósítása* ennek az ő bizonyosságának, létrehozza azt, hogy megszünteti ezt az ellentétet, a szubjektívat, amely állítólag csak szubjektív és az marad, meg az objektívat, amely éppúgy állítólag csak objektív és az marad, valamint ezt az ő végességüket.

A cél tevékenységével kapcsolatban még föl lehet a figyelmet hívni arra, hogy abban a *következtetésben*, amelyet alkot, a célt a megvalósítás eszköze által összekapcsolva önmagával, lényegileg a terminusok *negációja* fordul elő — az imént említett negációja a célban mint olyanban előforduló közvetlen szubjektivitásnak, valamint a *közvetlen* objektivitásnak (az eszköznek és a feltételezett objektumoknak). Ez ugyanaz a negáció, amelyet a szellemnek Istenhez való fölemelkedésében hajtunk végre a világ esetleges dolgai és saját szubjektivitásunk ellenében. Ezt a mozzanatot, amint a *Bevezetésben* és a 192. §-ban említettük, nem veszik észre és elhagyják az értelmi következtetéseknek abban a formájában, amelyet az Isten létezéséről szóló úgynevezett bizonyítékokban adnak ennek a fölemelkedésnek.

205. §.

A teleológiai vonatkozás mint közvetlen mindenekelőtt a *külsőleges* célszerűség, a fogalom pedig szembenáll az objektummal mint *föltételezettel*. A cél tehát *véges*, részint *tartalmánál* fogva, részint azért, mert egy készentalálandó objektumban mint megvalósulása *anyagában* van a külső föltétele; önmeghatározása ennyiben csak *formális*. Közelebbről a közvetlenségben bennerejlik az, hogy a *különösség* (mint *formameghatározás* a cél *szubjektivitása*) mint magában reflektált, a *tartalom* pedig mint a forma *totalitásától*, a *magánvaló* szubjektivitástól, a fogalomtól *különböző* jelenik meg. Ez a különbözőség a célnak *önmagán belül való végessége*. A tartalom ezáltal éppúgy korlátolt, esetleges és adott, mint ahogy az objektum különös és készentalált valami.

Függelék. Ha a célról van szó, csak a külsőleges célszerűséget szokták szem előtt tartani. A dolgokat ebben a szemlélésmódban nem úgy vesszük, mint amelyek magukban hordják meghatározásukat, hanem pusztán eszközöknek, amelyeket egy rajtunk kívül eső cél megvalósítására használunk és elhasználunk. Ez általában a *hasznosság* szempontja, amelynek azelőtt a tudományokban is nagy szerepe volt, legutóbb azonban megérdemelten hitelét vesztette és a dolgok természetének igazi megismeréséhez elégtelennek bizonyult. Mindenesetre helyesen ítéljük meg a véges dolgokat mint olyanokat, ha úgy tekintjük őket, mint valami nem-végsőt és magukon túlutalót. A véges dolgoknak ez a negativitása azonban a saját dialektikájuk, s hogy ezt megismerjük, pozitív tartalmukat kell szemügyre vennünk. Ha egyébként a teleológiai szemlélésmódban arról a jóhiszemű érdeklődésről van szó, amely nevezetesen a természetben megnyilvánuló isteni bölcseség fölmutatására irányul, erre nézve meg kell jegyezni, hogy a céloknak, amelyeknek a dolgok eszközül szolgálnak, ezzel a fölkeresésével nem jutunk túl a végesen és könnyen szegényes reflexiókba tévedünk; így pl. ha nemcsak a szőlőtövet annak a közismert haszonnak szempontjából nézzük, amelyet az embernek hoz, hanem a parafát is abból a szempontból, hogy héjából dugót faragnak a borosüvegek bedugaszolására. Egész könyveket írtak azelőtt ebben az értelemben, s könnyű belátni, hogy sem a vallás, sem a tudomány igaz érdekeit ily módon nem lehet előbbrevinni. A külső célszerűség közvetlenül az eszme előtt áll, ámde ami így a küszöbön áll, gyakran épp a legkevésbbé kielégítő.

206. §.

A teleológiai vonatkozás az a következtetés, amelyben a szubjektív cél a neki külsőleges objektivitással kapcsolódik össze egy középfogalom által, amely mint a *célszerű tevékenység* a kettőnek egysége, mint a célnak *közvetlenül* alárendelt objektivitás pedig az *eszköz*.

Függelék. A cél három fokon át fejlődik az eszmévé: az *első* a szubjektív cél, a *második* a magát végbevivő, a *harmadik* a végbevitt cél. — Először a szubjektív cél van meg bennünk s ez, mint a magáért-való fogalom, maga a fogalmi mozzanatok totalitása. E mozzanatok közül az első az önmagával azonos általánosságé, mintegy a semleges első víz, amelyben minden bennefoglaltatik, de még semmi sem vált külön. A második azután ennek az általánosnak elkülönböződése, amiáltal az meghatározott tartal-

mat kap. Azzal, hogy ezt a meghatározott tartalmat az általánosnak tevékenysége tételezi, az általános ama tartalom által visszatér önmagához és összekapcsolódik önmagával.* Ennek megfelelően mondjuk azt is, ha egy célt tűzünk magunk elé, hogy valamit elhatározunk,** s ezzel mintegy kitárultnak tekintjük magunkat és megközelíthetőnek eme vagy ama meghatározás számára. De azt is mondjuk, hogy valamire elhatároztuk magunkat,*** s ezzel azt fejezzük ki, hogy az alany kilép csak magáért-való bensőségéből és szóbaáll a vele szembenálló objektivitással. Innen haladunk azután tovább a puszta szubjektív céltól a kifelé fordult célszerű tevékenységhez.

207. §.

1. A *szubjektív* cél az a következtetés, amelyben az *általános* fogalom a különösség által úgy kapcsolódik össze az egyediséggel, hogy ez mint az önmeghatározás *tétel*, azaz egyrészt azt a még meghatározatlan általánost különössé és meghatározott *tartalommá* teszi, másrészt a szubjektivitás és objektivitás *ellentétét* is tételezi — és magánvalósága szerint egyúttal visszatérés magába, amennyiben a fogalomnak az objektivitással szemben föltételezett szubjektivitását, összehasonlítva a magában együvézárt totalitással, mint hiányost határozza meg s ezzel egyúttal *kifelé* fordul.

208. §.

2. Ez a *kifelé fordított tevékenység* mint *egyediség* — a szubjektív célban ez az egyediség azonos a különösséggel, amelyben a tartalom mellett a *külsőleges objektivitás* is *bennefoglaltatik* — először *közvetlenül* vonatkozik az objektumra és hatalmába ejti mint *eszközt*. A fogalom ez a közvetlen *hatalom*, mert az önmagával azonos negativitás, amelyben az objektum *léte* mindenkép csak mint *eszmei* lét van meghatározva. — Az *egész középfogalom* mármost a fogalomnak ez a belső hatalma mint *tevékenység*, amellyel az *objektum* mint *eszköz* közvetlenül egyesítve van és amely alatt áll.

A véges célszerűségben a középfogalom két egymásnak külsőleges mozzanatra, a tevékenységre és az eszközül szolgáló objektumra *törik széjjel*. A célnak mint hatalomnak vonatkozása erre az objektumra s az, hogy ezt az objektumot magának

* *Schließt sich mit sich selbst zusammen. (A fordító.)*
** *Etwas beschließen. (A fordító.)*
*** *Zu etwas entschlossen. (A fordító.)*

aláveti, *közvetlen* — ez a következtetés *első előtétele* — amennyiben a fogalomban mint magáért-való eszmeiségben az objektum mint *magánvalósága szerint* semmis van tételezve. Ez a vonatkozás vagy első előtétel *maga lesz a középfogalom*, amely egyúttal a következtetés *magában*, amennyiben a cél e vonatkozás, a tevékenysége által, amelyben tovább is foglaltatik és uralkodik, összekapcsolódik az objektivitással.

Függelék. A cél véghezvitele a közvetett mód a cél megvalósítására ; éppoly szükséges azonban a közvetlen megvalósulás is. A cél közvetlenül ragadja meg az objektumot, mert ő a hatalom az objektum fölött, mert bennefoglaltatik a különösség, ebben pedig az objektivitás is. — Az élőnek teste van, a lélek hatalmába ejti és benne közvetlenül objektíválódott. Az emberi lélek sokat bajlódik azzal, hogy testiségét a maga eszközévé tegye. Az embernek előbb mintegy birtokba kell vennie testét, hogy lelkének eszköze legyen.

209. §.

3. A célszerű tevékenység a maga eszközével még kifelé irányul, mert a cél egyúttal *nem* azonos az objektummal ; ezért van, hogy azt még csak közvetíteni kell vele. Az eszköz mint objektum ebben a *második előtételben közvetlen* vonatkozásban van a következtetés *másik* szélső fogalmával, az objektivitással mint föltételezettel, az anyaggal. Ez a vonatkozás a szférája most a célt *szolgáló* mechanizmusnak és kemizmusnak, amelyeknek igazsága és szabad fogalma a cél. Az, hogy a szubjektív cél, mint hatalma e folyamatoknak, amelyekben az *objektív* egymáson őrlődik és megsemmisül, maga *rajtuk kívül* marad és bennük *fenntartja magát*, az *ész fortélya*.

Függelék. Az ész éppoly *fortélyos*, mint *hatalmas*. A fortély általában a közvetítő tevékenységben van, amely azzal, hogy engedi az objektumokat saját természetüknek megfelelően hatni egymásra és kimerülni egymásban, mégis, a nélkül, hogy közvetlenül beleavatkoznék ebbe a folyamatba, csak a *maga* célját viszi véghez. Ebben az értelemben azt lehet mondani, hogy az isteni gondviselés mint az abszolút fortély viselkedik a világgal és folyamatával szemben. Isten nem akadályozza az embereket abban, hogy különös szenvedélyeiknek és érdekeiknek éljenek, s ami így létrejön, az *ő* szándékainak végrehajtása ; ez pedig másvalami, mint az, amire azok törekedtek, akiket fölhasznál benne.

210. §.

A megvalósított cél így a szubjektív és objektív *tételezett egysége*. Ez az egység azonban lényegileg úgy van meghatározva, hogy a szubjektív és objektív csak *egyoldalúsága* szempontjából van semlegesítve és megszüntetve, de az objektív a célnak mint a szabad fogalomnak és ezáltal a fölötte való hatalomnak van alávetve és szerinte van alakítva. A cél *fenntartja* magát az objektív ellenében és az objektívban, mert azonkívül, hogy az *egyoldalú* szubjektív, a különös, egyúttal a konkrét általános is, a kettőnek magánvaló azonossága. Ez az általános, mint egyszerűen magában reflektált, az a *tartalom*, amely a következtetésnek mind a három *terminus*-án és mozgásukon keresztül *ugyanaz* marad.

211. §.

A véges célszerűségben azonban a megvalósított cél is olyan magában megtört valami, mint a középfogalom és a kezdeti cél volt. Ennélfogva csak a készentalált anyagon *külsőlegesen* tételezett forma jött létre, amely a korlátolt cél-tartalom miatt ugyancsak esetleges meghatározás. Az elért cél ennélfogva oly objektum, amely ismét eszköze vagy anyaga más céloknak és így tovább a *végtelenig*.

212. §.

Azonban a cél megvalósításában *magánvalósága szerint* az történik, hogy az egyoldalú *szubjektivitás* és a vele szemben való objektív önállóság látszata megszűnik. Az eszköz megragadásával a *fogalom* mint az objektum *magánvaló* lényege tételezi magát; a mechanikai és kémiai folyamatban az objektum önállósága már *magánvalósága szerint* elillant, s a cél uralma alatt végbemenő folyamatában megszűnik amaz önállóság *látszata*, a negatív a *fogalommal szemben*. Abban azonban, hogy a megvalósult cél *csak* mint eszköz és anyag van meghatározva, ez az objektum már mint magánvalósága szerint semmis, csak eszmei van tételezve. Ezzel eltűnt a *tartalom* és *forma* ellentéte is. Mivel a cél a formai meghatározások megszüntetése által magával kapcsolódik, a forma mint magával azonos így tartalomként van tételezve, úgyhogy a *fogalomnak* mint a *formatevékenységnek* csak önmaga a *tartalma*. Ez a folyamat tehát általában azt *tételezi*, ami a cél *fogalma* volt, a szubjektív és objektív *magánvaló* egységét mint *magáért-valót* — az *eszmét*.

Függelék. A cél végessége abban van, hogy megvalósításában az eszközéül felhasznált anyagot csak külsőlegesen rendelik neki alá és alkalmazzák hozzá. Ámde valójában az objektum *magánvalósága szerint* a fogalom, s ha ez, mint cél, megvalósul benne, ez csak saját belsejének megnyilvánulása. Az objektivitás így mintegy csak lepel, amely alatt a fogalom rejtőzik. A végesben nem élhetjük meg, vagy nem láthatjuk a cél igazi elérését. A végtelen cél megvalósítása így csak megszüntetése annak a téves látszatnak, mintha az még nem volna megvalósítva. A jó, az abszolút jó örökké megvalósul a világban, s az eredmény az, hogy már megvalósult magában, s nem kell, hogy miránk várjon. Ez a látszat az, amelyben élünk, s egyúttal egyedül ez az a cselekvésre késztető, amelyen az érdek nyugszik a világban. Az eszme a maga folyamatában maga teremti magának ama látszatot, egy mást helyez magával szembe, és tevékenysége abban áll, hogy megszünteti ezt a látszatot. Csakis ebből a tévedésből fakad az igazság, s ebben rejlik a kibékülés a tévedéssel és a végességgel. A máslét vagy a tévedés, mint megszűnten-megmaradó, maga is szükségszerű mozzanata az igazságnak, s ez csak annyiban van, amennyiben saját eredményévé teszi magát.

C.

Az eszme.

213. §.

Az eszme a *magán- és magáért-való* igaz, a *fogalom és az objektivitás abszolút egysége.* Eszmei tartalma nem más, mint a fogalom a maga meghatározásaiban ; reális tartalma csak a fogalom kifejtése, amelyet ez a külsőleges létezés formájában ad magának s ezt az alakot a maga eszmeiségébe zárva, hatalmában tartja s benne így fenntartja magát.

Az *abszolútumnak eszmeként* való definíciója maga is abszolút. Valamennyi eddigi definíció erre megy vissza. — Az eszme az *igazság;* mert az igazság az, hogy az objektivitás megfelel a fogalomnak — nem pedig az, hogy külsőleges dolgok megfelelnek képzeteimnek ; ezek csak *helyes* képzetek, amelyek *bennem, ebben az emberben* vannak. Az eszmében nem erről az emberről van szó, sem képzetekről, sem külső dolgokról. — De *minden* valóságos is, amennyiben igaz, az eszme ; s csak az eszme által és az eszme erejénél fogva van benne igaz-

ság. Az egyedi lét az eszmének valamilyen oldala, e lét szempontjából tehát még egyéb valóságokra van szükség, amelyek szintén mint külön magukban fennállók jelennek meg; csakis bennük együttesen és vonatkozásukban valósul meg a fogalom. Az egyedi magában nem felel meg a fogalomnak; létezésének ez a korlátozottsága az ő *végessége* és pusztulása.

Az eszmét magát nem úgy kell venni, mint *valaminek* az eszméjét, mint ahogy a fogalmat sem úgy, mint pusztán meghatározott fogalmat. Az abszolútum az az általános és *egy* eszme, amely mint *ítélő* a meghatározott eszmék *rendszerévé* különböződik el, ezek mivolta azonban csak az, hogy visszatérnek az *egy* eszmébe, igazságukba. Ebből az ítéletből folyik, hogy az eszme *mindenekelőtt* csak az *egy*, általános *szubsztancia*, de kifejtett igazi valósága az, hogy mint *alany* és így mint szellem van.

Az eszmét gyakran, mivel nem egy *exisztencia* a kiinduló- és támaszpontja, formális logikainak veszik. Az ilyen nézetet át kell engedni azoknak az álláspontoknak, amelyeken az exisztáló dolog és mind a többi, az eszméig még el nem jutott meghatározás még úgynevezett *realitások* és igazi *valóságok* számba megy. — Éppoly hamis az a fölfogás, mintha az eszme csak az *elvont* volna. Annyiban csakugyan az, hogy minden *nem-igaz* fölemésztődik benne; de magánvalósága szerint lényegileg *konkrét*, mert a szabad, önmagát meghatározó, s ennélfogva a realitássá meghatározódó fogalom. Csak akkor volna a formálisan-elvont, ha a fogalmat, amely elve, elvont egységnek vennők, nem pedig annak, ami, *önmagába való negatív visszatérésének és a szubjektivitásnak.*

Függelék. Igazságon mindenekelőtt azt értik, hogy *tudom*, mi hogyan *van*. Ez azonban az igazság csak a tudatra való vonatkozásban, vagyis a formális igazság, a puszta helyesség. Ezzel szemben az igazság mélyebb értelemben az, hogy az objektivitás azonos a fogalommal. Az igazságnak erről a mélyebb értelméről van szó, ha pl. *igaz* államról vagy *igaz* műremekről beszélünk. Ezek a tárgyak *igazak*, ha olyanok, amilyeneknek lenniök *kell*, azaz ha realitásuk megfelel fogalmuknak. Így fölfogva a nem-igaz ugyanaz, amit egyébként a rossznak is neveznek. Rossz ember a nem-igaz ember, azaz olyan ember, aki nem viselkedik fogalmának vagy meghatározásának megfelelően. Ámde egészen a fogalom és a realitás azonossága nélkül semmi sem állhat fenn. A rossz és a nem-igaz is csak annyiban van, hogy realitása még valamikép fogalmának megfelelően viselkedik. A teljességgel rossz vagy fogalomellenes épp ezzel önmagában széteső. Egyedül a fogalom által van

a dolgoknak fennállásuk a világban, azaz, a vallásos fölfogás nyelvén, a dolgok egyedül a bennük lakozó isteni és ezzel teremtő gondolat által azok, amik. — Ha az eszméről beszélünk, rajta nem valami távolit és valóságon-túlit kell képzelni. Az eszme épp a teljességgel jelenvaló, s ugyanúgy megtalálható minden tudatban is, habár zavarosan és satnyán. — Mi a világot egy nagy egésznek képzeljük, amelyet Isten teremtett, mégpedig úgy, hogy Isten nekünk megnyilatkozott benne. Éppúgy a világot az isteni gondviseléstől kormányzottnak tekintjük s ebben benne van az, hogy a világ egymáson-kívülisége örökké visszatér az egységhez, amelyből eredt, és neki megfelelően tartatik fenn. — A filozófiában ősidőktől fogva egyedül csak az eszmének gondolkodó megismeréséről volt szó, s mindennek, ami a filozófia nevére érdemes, mindenkor az a tudat volt az alapja, hogy amit az értelem csak szétválasztottságában fog föl, abszolút egységet alkot. — Hogy az eszme az igazság, annak bizonyítása nem vár csak mostanra; a gondolkodásnak egész eddigi tárgyalása és kifejtése tartalmazza ezt a bizonyítást. Az eszme e folyamat eredménye; ezt azonban nem úgy kell érteni, mintha *csak*, azaz más által és nem önmaga által közvetített volna. Az eszme ellenkezőleg a maga eredménye és mint ilyen közvetlen is, közvetített is. A lét és a lényeg s éppúgy a fogalom és az objektivitás eddig szemügyre vett lépcsőfokai ebben a különbségükben nem szilárdak és önmagukon nyugvók, hanem dialektikusaknak bizonyultak s igazságuk csak az, hogy az eszme mozzanatai.

214. §.

Az eszmét úgy lehet fölfogni, mint az *észt* (ez az *ész* tulajdonképeni filozófiai jelentése), továbbá mint *alany-tárgyat*, mint az *ideálisnak* és *reálisnak*, a *végesnek* és *végtelennek*, a *léleknek* és *testnek egységét*, mint a *lehetőséget, amelynek maga a valósága*, mint azt, aminek *természetét csak mint létezőt* lehet *megérteni* stb., mert bennefoglaltatik az értelem minden viszonya, de *végtelen* visszatérésében és azonosságában.

Könnyű az értelemnek mindent, amit az eszméről mondunk, magában *ellentmondónak* fölmutatni. Ez éppúgy visszafelé is fordítható, vagy már meg is történt az eszmében — oly munka ez, amely az ész munkája s persze nem oly könnyű, mint az értelemé. — Ha az értelem kimutatja, hogy az eszme ellentmond önmagának, mert pl. a szubjektív csak szubjektív, az objektív pedig épp ellentétes vele, hogy a lét valami egészen más, mint a fogalom és ennélfogva nem szedhető ki belőle,

éppúgy, hogy a véges csak véges s épp ellentéte a végtelennek, tehát nem azonos vele, s így tovább valamennyi meghatározáson keresztül: ezzel szemben a logika kimutatja az ellenkezőt, hogy tudniillik a szubjektív, amely csak szubjektív, a véges, amely csak véges, a végtelen, amely csak végtelen, és így tovább, igazság nélkül való, ellentmond önmagának és átmegy ellentétébe, s ezzel ez az átmenetel és az egység, amelyben a végletek mint megszűnten-megmaradók, mint látszat vagy mozzanatok vannak meg, bizonyul igazságuknak.

Az értelem, amely az eszmét bírálja, kettős félreértést tartalmaz. *Először* azt, hogy az eszme *végleteit*, bárhogy fejezzük is ki, ha *egységükben* vannak, még abban az értelemben és abban a meghatározásban veszi, mint ha *nincsenek* konkrét egységükben, hanem még *absztrakciók* rajta kívül. Éppúgy félreismeri a *vonatkozást*, még akkor is, ha már kifejezetten tételezve van. Így nem veszi észre pl. még a *kopula* természetét sem az ítéletben, amely az egyediről, az alanyról, kimondja, hogy az egyedi éppannyira nem egyedi, hanem általános. — *Másodszor* az értelem azt a *maga* reflexióját, hogy az önmagával azonos eszme önmagának *negatívumát*, az ellentmondást, tartalmazza, *külsőleges* reflexiónak tartja, amely nem esik magába az eszmébe. Valójában azonban ez nem az értelemnek sajátlagos bölcsesége, hanem az eszme maga a dialektika, amely a magával azonost a különbözőtől, a szubjektívat az objektívtól, a végest a végtelentől, a lelket a testtől, örökké elválasztja és megkülönbözteti és csak ennyiben örök teremtés, örök elevenség és örök szellem. Mivel így maga az átmenetel vagy inkább az áttevődés az *elvont értelembe*, azért éppúgy örök *ész;* az a dialektika, amely ezt az értelemszerűt, különbözőt ismét fölvilágosítja véges természetéről és produkciói önállóságának hamis látszatáról és visszavezeti az egységbe. Mivel ez a kettős mozgás sem időbeli leg, sem valamilyen más módon nincs különválasztva és megkülönböztetve — különben megint csak elvont értelem volna — azért önmagának örök szemlélete a másban; a fogalom, amely objektivitásában *önmagát* fejtette ki, az objektum, amely *belső célszerűség*, lényeges szubjektivitás.

Az eszme fölfogásának *különböző módjai* — ideálisnak és reálisnak, *végesnek* és *végtelennek*, *azonosságnak* és *különbözőségnek* egysége, s így tovább — többé vagy kevésbbé *formálisak*, amennyiben a *meghatározott fogalomnak* valamilyen lépcsőfokát jelölik. Csak a fogalom maga szabad és az igazi *általános;* az eszmében tehát a fogalom *meghatározottsága* éppúgy csak őmaga;

oly objektivitás, amelyben mint az általános folytatódik és amelyben csak saját meghatározottsága van, a totális meghatározottság. Az eszme az a *végtelen ítélet*, amelynek mindegyik oldala az önálló totalitás s épp azáltal, hogy mindegyik azzá teljesedik, éppannyira átment a másikba. Egyetlen más meghatározott fogalom sem ez a mind a két oldalában befejezett totalitás, csak maga a *fogalom* és az *objektivitás*.

215. §.

Az eszme lényegileg *folyamat*, mert azonossága csak annyiban a fogalom abszolút és szabad azonossága, amennyiben az abszolút negativitás és ennélfogva dialektikus. Az eszme az a folyamat, hogy a fogalom mint az általánosság, amely egyediség, az objektivitássá és ennek ellentétévé határozódik meg, s ez a külsőlegesség, amelynek a fogalom a szubsztanciája, immanens dialektikájával a *szubjektivitásba* tér vissza.

Mivel az eszme *a) folyamat*, azért az abszolútumnak az a kifejezése : a véges és végtelen, a gondolkodás és lét stb. *egysége*, mint gyakran említettük, hamis ; mert az egység elvont, *nyugalmasan* megmaradó azonosságot fejez ki. Mivel *b) szubjektivitás*, az a kifejezés éppoly hamis, mert amaz egység az igazi egység *magánvalóságát*, *szubsztanciális* mozzanatát fejezi ki. A végtelen így csak *semlegesítettnek* látszik a végessel, éppígy a szubjektív az objektívval, a gondolkodás a léttel. De az eszme *negatív* egységében a végtelen átfogja a végest, a gondolkodás a létet, a szubjektivitás az objektivitást. Az eszme egysége szubjektivitás, gondolkodás, végtelenség s ebben lényegileg meg kell különböztetni az eszmétől mint *szubsztanciától*, mint ahogy ezt az *átfogó* szubjektivitást, gondolkodást, végtelenséget meg kell különböztetni az *egyoldalú* szubjektivitástól, az egyoldalú gondolkodástól, az egyoldalú végtelenségtől, amelyre ítélően, meghatározóan lefokozza magát.

Függelék. Az eszme, mint folyamat, három fejlődési fokon megy át. Az eszme első formája az *élet*, vagyis az eszme a közvetlenség formájában. A második forma a közvetítésé vagy a különbségé, ez pedig az eszme mint *megismerés*, amely az *elméleti* és *gyakorlati* eszme kettős alakjában jelenik meg. A megismerés folyamatának eredménye a különbség által gazdagodott egység helyreállítása s ez adja a harmadik formát, az *abszolút eszmét*. A logikai folyamatnak ez az utolsó foka egyúttal az igazi elsőnek és csak önmaga által valónak bizonyul.

a) *Az élet.*

216. §.

A *közvetlen* eszme az *élet*. A fogalom mint lélek egy *testben* van megvalósítva s e test külsőlegességének a lélek a közvetlen, önmagára vonatkozó *általánossága;* éppúgy *különössége* — úgyhogy a test nem fejez ki más különbségeket, mint amelyeket a fogalmi meghatározás állapít meg rajta ; végül az *egyediség* mint végtelen negativitás — dialektikája kiterjedő objektivitásának, amely az önálló fennállás látszatából visszatér a szubjektivitásba, úgyhogy valamennyi tag egymásnak kölcsönösen pillanatnyi *eszköz* és pillanatnyi *cél*, az élet pedig, ahogyan *kezdetben* elkülönböződés, magát mint *negatív magáért-való* egységet *hozza létre* s a testiségben mint dialektikusban csak önmagával kapcsolódik össze. — Így az élet lényegileg *élő* és közvetlensége szerint *ez az egyedi* élő. A végességnek ebben a szférában az a meghatározása, hogy az eszme közvetlensége miatt lélek és test *elválaszthatók;* ebben van az élőnek halandósága. De csak amennyiben halott, különböző *alkatrészek* az eszménék ama két oldala.

Függelék. A test egyes tagjai csak egységük által és reá való vonatkozásukban azok, amik. Így pl. egy kéz, amelyet levágnak a testről, márcsak névleg kéz, de nem dologilag, amint már *Aristoteles* megjegyzi. — Az értelem szempontjából az életet titoknak és általában *érthetetlennek* szokták tekinteni. Ezzel azonban az értelem csak végességét és semmiségét ismeri be. Valójában az élet éppenséggel nem fölfoghatatlan, sőt benne épp magát a fogalmat és közelebbről a fogalomként exisztáló *közvetlen* eszmét látjuk magunk előtt. Ezzel kifejeztük mindjárt az élet fogyatékosságát is. Ez a fogyatékosság abban van, hogy itt fogalom és realitás még nem felelnek meg igazán egymásnak. Az élet fogalma a lélek és ennek a fogalomnak a test a realitása. A lélek mintegy beleömlött testiségébe s így az még csak *érző*, de még nem szabad *magáért-való-lét.* Az élet folyamata abban van, hogy a közvetlenséget, amelyben még elfogódott, legyőzze s ennek az újra háromszoros folyamatnak eredménye az eszme az ítélet formájában, vagyis az eszme mint *megismerés.*

217. §.

Az élő az a következtetés, amelynek mozzanatai maguk is rendszerek és következtetések (198., 201., 207. §) magukban, de ezek tevékeny következtetések, folyamatok, s az élőnek szubjektív

egységében csak *egy* folyamatot alkotnak. Az élő így önmagával való összekapcsolódásának folyamata. Ez az összekapcsolódás *három folyamatban* megy végbe.

218. §.

1. Az első az élőnek folyamata önmagán *belül*, amelyben szétosztódik magánvalósága szerint és testiségét objektumává, *szervetlen* természetévé teszi. Ez, mint a viszonylagosan külsőleges, magánvalósága szerint mozzanatainak különbségébe és ellentétébe lép; e mozzanatok kölcsönösen kiszolgáltatják egymást, az egyik a másikat magához hasonítja és önmagát létrehozva fenntartja. A tagoknak ez a tevékenysége azonban az alanynak csak az az *egy* tevékenysége, amelybe termeléseik visszamennek, úgyhogy benne csak az alany termelődik, azaz csak újjátermelődik.

Függelék. Az élőnek folyamata önmagán belül a természetben az érzékenység, az ingerlékenység és az újjátermelés hármas alakját ölti. Mint érzékenység az élő közvetlenül egyszerű vonatkozás magára, a mindenütt jelenvaló lélek a testében, amelynek egymásonkívülisége nem tartalmaz igazságot a lélek számára. Mint ingerlékenység az élő önmagában osztódottként jelenik meg, mint újjátermelés pedig tagjainak és szerveinek belső különbségéből mindíg helyreállítódik. Az élő csak ez az önmagán belül folyton megújuló folyamat.

219. §.

2. A fogalom *ítélete* mint szabad azonban továbbhalad ahhoz, hogy az *objektívat* mint szabad totalitást kibocsássa magából, s az élőnek negatív vonatkozása magára mint *közvetlen* egyediség azt az *előföltevést* teszi, hogy egy szervetlen természet áll vele szemben. Mivel ez az ő negatívuma éppannyira magának az élőnek fogalmi mozzanata, azért ebben az egyúttal konkrét általánosban *fogyatékosság*. A dialektika, amelynél fogva az objektum mint *magánvalósága szerint* semmis megszűnten-megmarad, tevékenysége az önmagáról bizonyos élőnek, amely *ebben a folyamatban* egy *szervetlen természet ellenében* így *fenntartja magát, fejlődik* és *objektiválódik*. .

Függelék. Az élő egy szervetlen természettel áll szemben, amelyhez mint hatalma viszonyul és amelyet magához hasonít. E folyamat eredménye nem, mint a kémiai folyamatban, semleges termék, amelyben megszűnt az előbb egymással szembenálló két oldal önállósága, hanem az élő átfogja a mását, amely nem képes

hatalmának ellenállni. A szervetlen természet, amelyet az élő alávet magának, ezt azért szenvedi el, mert *magánvalósága szerint* ugyanaz, ami az élet *magáért-valósága* szerint. Az élő így a másban csak önmagával olvad össze. Ha a lélek elszállt a testből, az objektivitás elemi hatalmai megkezdik játékukat. Ezek a hatalmak úgyszólván folyton ugrásra készen állnak, hogy folyamatukat megkezdjék a szerves testben, az élet pedig az állandó küzdelem ellenük.

220. §.

3. Az élő egyed, amely első folyamatában mint alany és magában való fogalom viselkedik, második folyamata által külsőleges objektivitását magához hasonítja és így a reális meghatározottságot *magában tételezi* — most *magánvalósága szerint nem*, szubsztanciális általánosság. Ennek különössége az alany vonatkozása nemének *egy más alanyára*, az ítélet pedig a nem viszonya ezekhez az így egymással szemben meghatározott egyedekhez — *ez a nemi különbség*.

221. §.

A *nemi* folyamat ezt a különbséget *magáért-való-létre* hozza. Terméke, mivel az élet még a közvetlen eszme, két oldalra esik széjjel. Az *egyik* szerint az élő egyed általában, amelyet először mint közvetlent föltételeztünk, most mint *közvetített* és *nemzett* jön létre ; a *másik* szerint azonban az élő *egyediség*, amely első *közvetlensége* miatt *negatív* módon viszonylik az általánossághoz, ebben mint a hatalomban *megsemmisül*.

Függelék. Az élő meghal, mert azt az ellentmondást foglalja magában, hogy *magánvalósága szerint* az általános, a nem, s mégis közvetlenül csak mint egyed létezik. A halálban a nem a közvetlen egyed feletti hatalomnak bizonyul. — Az állat számára a nemi folyamat elevenségének tetőpontja. Azonban nem jut ahhoz, hogy nemében magáért-valósága szerint legyen, hanem áldozatul esik neme hatalmának. A közvetlenül élő a nemi folyamatban magát önmagával közvetíti és így felülemelkedik közvetlenségén, de csak hogy mindig visszasüllyedjen hozzá. Az élet így csak a végtelenbe menő progresszus rossz végtelenségébe téved. Amit azonban a fogalom szerint az élet folyamata létrehoz, annak a közvetlenségnek megszüntetése és legyőzése, amelyben az eszme mint élet még elfogódott.

222. §.

Az élet eszméje azonban ezzel nemcsak *valamilyen* (különös) *közvetlen* jelenvalótól szabadult, hanem ettől a szabad közvetlenségtől általában; ezzel eljut *önmagához, igazságához;* így mint *szabad nem önmagáért-valósága szerint lép exisztenciába.* A csak közvetlen egyedi elevenség halála a *szellem létrejövetele.*

b) *A megismerés.*

223. §.

Az eszme szabadon *magáért-valósága szerint* létezik, amennyiben az általánosság *az ő exisztenciájának* eleme, vagyis az objektivitás maga mint a fogalom szerepel, az eszme önmagának tárgya. Általánossággá meghatározott szubjektivitása *tiszta megkülönböztetés* önmagán *belül* — szemlélet, amely ebben az azonos általánosságban tartja magát. De mint határozott megkülönböztetés az eszme az a távolabbi *ítélet,* hogy mint totalitás magát eltaszítja magától, mégpedig hogy mint *külsőleges univerzum föltételezi* magát. Két ítélettel van itt dolgunk, amelyek *magánvalóságuk szerint* azonosak, de még nincsenek *tételezve* mint azonosak.

224. §.

Ennek a két eszmének, amely *magánvalósága szerint,* vagyis mint élet azonos, vonatkozása így a *viszonylagosság,* s ez a *végesség* meghatározása ebben a szférában. *Reflexiós viszony* ez a vonatkozás, amennyiben az eszme megkülönböztetése önmagában csak az *első* ítélet, a *föltételezés* még nem mint *tételezés;* a szubjektív eszme számára tehát az objektív világ a *készentalált* közvetlen világ, vagy az eszme mint élet az *egyedi exisztencia* jelenségében. Egyúttal, mivel ez az ítélet tiszta megkülönböztetés az eszmén *belül* (előző §), ez *magáért-valósága szerint* egyben ő maga és *az ő mása,* s így az a *bizonyosság,* hogy ez az objektív világ *magánvalósága szerint* azonos vele. — Az ész azzal az abszolút hittel fordul a világ felé, hogy az azonosságot tételezheti és bizonyosságát *igazsággá* emelheti, s azzal a vággyal, hogy a *számára magánvalósága szerint* semmis ellentétet semmisnek is tételezze.

225. §.

Ez a folyamat általában a *megismerés. Magánvalósága szerint egy* tevékenységben megszüntetjük benne az ellentétet, a szubjektivitás egyoldalúságát az objektivitás egyoldalúságával. De ez a megszüntetés először csak *magánvalósága szerint* történik ; a folyamat mint olyan ennélfogva közvetlenül maga is e szféra végességével terhelt és a vágynak *kettős*, különbözőként tételezett mozgására esik széjjel. Az egyik arra irányul, hogy megszüntessük az eszme *szubjektivitásának* egyoldalúságát olyképpen, hogy a *létező* világot befogadjuk magunkba, szubjektív képzelésünkbe és gondolkodásunkba és a magunk elvont bizonyosságát megtöltjük ezzel az így igaznak vett objektivitással mint *tartalommal*. A másik megfordítva arra irányul, hogy megszüntessük *egyoldalúságát* az objektív világnak, amelyet itt ellenkezőleg csak *látszatnak*, esetlegességek és magukban semmis alakok gyűjteményének veszünk, hogy a világot a szubjektívnak *bensősége* által, amelyet itt az igazán létező objektívnak tartunk, meghatározzuk és ezt beléje építsük. Amaz a tudás vágya igazság után, *megismerés mint olyan* — az eszme *elméleti* tevékenysége ; emez a *jónak* vágya megvalósulás után — az *akarás*, az eszme *gyakorlati* tevékenysége.

α) A megismerés.

226. §.

A megismerés általános végessége, amely az egyik ítéletben, az ellentét *előföltevésében* (224. §) rejlik, amellyel szemben ténykedése maga a kifejezett ellentmondás, közelebbről a megismerés eszméjén azzá határozódik, hogy ennek mozzanatai az egymástól való különbözőség formáját kapják, és noha teljesek, a reflexió, nem pedig a fogalom viszonyába kerülnek egymással. Az anyagnak mint adottnak áthasonítása tehát úgy tetszik, mint *fölvétele* a neki egyúttal *külsőséges* maradó fogalmi meghatározásokba, amelyek éppúgy az egymástól való különbözőségben lépnek föl. Ez az *értelemként* tevékeny ész. Az igazság, amelyhez ez a megismerés eljut, tehát szintén csak *véges;* a fogalom végtelen igazsága csak mint *magánvaló* cél van megrögzítve, amely *túl* van a megismerésen. De külsőleges ténykedésében a fogalom vezetése alatt áll és ennek meghatározásai adják a továbbhaladás belső fonalát.

Függelék. A megismerés végessége egy készentalált világ előföltevésében van és a megismerő alany itt mint *tabula rasa* jelenik meg. Ezt a képzetet Aristotelesnek tulajdonították, noha senki

sem volt távolabb a megismerésnek e külsőleges fölfogásától, mint éppen Aristoteles. Ez a megismerés még nem tudja magát a fogalom tevékenységének, amely csak *magánvalósága szerint* az, de nem *magáért-valósága szerint*. Magatartása neki magának passzívnak tetszik, valójában azonban aktív.

227. §.

A véges megismerésnek, amennyiben föltételezi a *megkülönböztetettet* mint készentalált, vele szembenálló létezőt — a külső természet vagy a tudat sokféle *tényét* — 1. tevékenységi formája a *formális azonosság*, vagyis az általánosság *absztrakciója*. Ez a tevékenység tehát abban van, hogy az adott konkrétumot felbontjuk, különbségeit elszigeteljük és nekik az *elvont általánosság* formáját adjuk; vagy hogy a konkrétumot meghagyjuk mint *alapot* és elvonatkozva a lényegtelennek látszó különösségektől, kiemelünk egy konkrét általánost, a *nemet* vagy az erőt és a törvényt. — Ez az *analitikus módszer*.

Függelék. Az *analitikus* és *szintétikus* módszerről úgy szoktak beszélni, mintha tisztán tetszésünktől függne, hogy az egyiket vagy a másikat követjük-e. Azonban a dolog korántsem így áll, hanem a megismerendő tárgyak formájától függ, hogy melyiket alkalmazzuk a nevezett két módszer közül, amely a véges megismerés fogalmából adódik. A megismerés először analitikus; az objektum az elszigetelődés alakját ölti számára s az analitikus megismerés tevékenysége arra irányul, hogy az előtte fekvő egyedit egy általánosra vezesse vissza. A gondolkodás itt csak az elvonást vagy a formális azonosságot jelenti. Ezen az állásponton áll *Locke*[56] és valamennyi empirikus. Sokan azt mondják, a gondolkodás egyáltalán nem tehet többet, mint hogy az adott konkrét tárgyakat elvont elemeikre bontja és ezeket azután elszigeteltségükben vizsgálja. Kiviláglik azonban mindjárt, hogy ez megfordítása a dolgoknak, s hogy a megismerés, amely úgy akarja venni a dolgokat, *amilyenek*, így önmagával jut ellentmondásba. Így pl. egy kémikus egy darab húst vizsgál retortájában, gyötri sokféle módon s azután azt mondja, úgy találta, hogy az nitrogénből, szénből, hidrogénből stb. áll. Ezek az elvont anyagok azonban nem hús többé. Ugyanígy áll a dolog, ha a tapasztalati pszichológus egy cselekedetet az elmélkedésnek kínálkozó különböző oldalakra bont föl s ezeket azután elkülönültségükben veszi szemügyre. Az analitikusan tárgyalt tárgyat így mintegy hagymaként tekintik, amelynek rétegeit egymásután lefejtik.

228. §.

Ez az *általánosság* 2. *meghatározott* is; a tevékenység itt a fogalom mozzanatain halad tovább, amely a véges *megismerésben*, nem végtelenségében, az *értelemszerű, meghatározott fogalom*. A tárgy befogadása ennek formáiba a *szintétikus módszer*.

Függelék. A szintétikus módszer mozgása megfordítottja az analitikus módszernek. Míg ez az egyediből kiindulva halad az általánoshoz, addig amannál az általános (mint *definíció*) a kiindulópont, amelyből a különösségen át (a *felosztásban*) az egyedihez (a *teorémához*) haladunk. A szintétikus módszer így a fogalom mozzanatainak kifejtése a tárgyon.

229. §.

α) Ha a tárgyat a megismerés a meghatározott fogalomnak általában formájába hozta, úgyhogy ezzel *nemét* és általános *meghatározottságát* tételezte: ez a *definíció*. Anyagáról és megokolásáról az analitikus módszer (227. §) gondoskodik. A meghatározottság azonban állítólag csak *ismertetőjegy*, azaz a tárgynak külsőleges, csak szubjektív megismerést szolgálja.

Függelék. A definíció maga tartalmazza a fogalom három mozzanatát: az általánost, mint a legközelebbi nemfogalmat *(genus proximum)*, a különöst, mint a nem meghatározottságát *(qualitas specifica)*, és az egyedit, mint magát a definiált tárgyat. — A definícióval kapcsolatban mindenekelőtt az a kérdés támad, honnan jön, s erre a kérdésre általában azt kell felelni, hogy a definíciók analitikus úton keletkeznek. Ez azonban mindjárt alkalom, hogy arról vitatkozzunk, helyes-e a fölállított definíció, mert itt azon múlik a dolog, milyen észrevevésekből indultunk ki és milyen nézőpontokat tartottunk szem előtt. Minél gazdagabb a definiálandó tárgy, azaz minél több különböző oldalt nyujt a vizsgálódásnak, annál különbözőbbek rendszerint a róla szóló definíciók is. Így pl. egész sor definíció van az életről, az államról stb. A geometriának ellenben könnyű definíciókat csinálni, mivel tárgya, a tér, oly elvont. — Azután meg általában a definiált tárgyak tartalma tekintetében nem látjuk a szükségszerűséget. Bele kell törődnünk abba, hogy van egy tér, vannak növények, állatok stb. és nem a geometria, a botanika stb. dolga, hogy felmutassa a nevezett tárgyak szükségszerűségét. A filozófia számára már ennél a körülménynél fogva is a szintétikus módszer éppoly kevéssé alkalmas, mint az analitikus, mert a filozófiának mindenekelőtt tárgyai szükségszerű-

sége tekintetében kell magát igazolnia. Mindamellett a filozófiában is sokszor megpróbálták a szintétikus módszert alkalmazni. Így nevezetesen Spinoza definíciókkal kezdi művét és pl. azt mondja, hogy a szubsztancia *causa sui*. Definíciói a legspekulatívabb tartalmúak, de kijelentések formájában. Ugyanez áll azután Schellingre is.

230. §.

β) A második fogalmi mozzanat az általánosnak *különösségként* való meghatározottsága; kifejtése a *felosztás*, valamilyen külsőleges szempontból.

Függelék. A felosztástól teljességet követelünk, ehhez pedig olyan természetű elvre vagy felosztási alapra van szükség, hogy a rajta alapuló felosztás a definíció által általánosságban megjelölt területnek egész körét átfogja. Közelebbről azután arról van szó, hogy a felosztás elvét magának a felosztandó tárgynak természetéből vegyük, úgyhogy a felosztás természetes és ne csupán mesterkélt, azaz önkényes legyen. Így pl. az állattanban az emlősállatok felosztásánál főleg a fogakat és a karmokat veszik a felosztás alapjául s ez helyes is, amennyiben maguk az emlősállatok testük e részeiben különböznek egymástól és a különböző osztályok általános típusa erre vezethető vissza. — Általában az igazi felosztást a fogalomtól meghatározottnak kell tekinteni. Ennyiben elsősorban hármastagoltságú; ha azonban a különösség kettős, ezzel a felosztás is négyestagoltságú lesz. A szellem szférájában a hármas felosztás túlnyomó, s Kant érdemeinek egyike, hogy erre a körülményre felhívta a figyelmet.

231. §.

γ) A *konkrét egyediségben*, ha a definícióban egyszerű meghatározottságot mint viszonyt fogjuk föl, a tárgy *különböző* meghatározások szintétikus vonatkozása — *teoréma*. Azonosságuk, mivel különbözők, *közvetített*. A közbülső tagokul szolgáló anyag megszerzése a *konstrukció*, maga a közvetítés pedig, amelyből ama vonatkozás szükségszerűsége származik a megismerés számára, a *bizonyítás*.

Ahogy a szintétikus és analitikus módszer különbségét rendszerint tárgyalják, abból egészben úgy tűnik föl, mintha tetszésünktől függne, melyiket alkalmazzuk. Ha a konkrétat, amely a szintétikus módszerben *eredmény*, *föltételezzük*, belőle az elvont meghatározások kielemezhetők mint *következmények*,

amelyek az *előföltevéseket* és az *anyagot* alkották a bizonyítás számára. A görbe vonalak algebrai *definíciói teorémák* a geometriai tárgyalásban; így pl. Pythagoras tantételéből is, ha elfogadjuk a derékszögű háromszög definíciójául, elemzés útján megkaphatjuk azokat a tantételeket, amelyeket a geometriában előbb az ő érdekében bebizonyítottunk. A választás tetszésszerintisége azon alapszik, hogy az egyik módszer éppúgy, mint a másik, egy *külsőleges előföltevésből* indul ki. A fogalom természete szerint az elemzés az első, amennyiben az adott empirikus-konkrét anyagot előbb általános absztrakciók formájába kell emelnie, amelyeket csak azután lehet definíciókként a szintétikus módszerben az élre állítani.

Hogy ezek a módszerek, noha oly lényegesek és a maguk sajátos területén oly fényes sikerrel jártak, használhatatlanok a filozófiai megismerés számára, világos magától, mert előföltevéseik vannak és a megismerés bennük mint értelem és mint formális azonosságon való továbbhaladás viselkedik. *Spinozánál*, aki főleg a geometriai módszert, mégpedig *spekulatív* fogalmak számára használta, e módszer formalizmusa mindjárt szembetűnő. A *wolffi* filozófia, amely a legtágabbkörű pedánssággá alakult ki, tartalma szerint is értelmi metafizika. — Ama visszaélés helyébe, amelyet e módszerek formalizmusával a filozófiában és a tudományokban űztek, újabb időkben az úgynevezett *konstrukcióval* való visszaélés lépett. *Kant* hozta forgalomba azt a fölfogást, hogy a matematika *konstruálja fogalmait;* ez csak azt jelentette, hogy *nem fogalmakkal*, hanem *érzéki szemléletek* elvont meghatározásaival van dolga. Így hát azt, hogy *érzéki*, az *észrevevésből* a fogalom megkerülésével fölkapott meghatározásokat adtak, s azt a további formalizmust, hogy filozófiai és tudományos tárgyakat egy előre föltett szkéma szerint táblázatosan, egyébként önkény és tetszés szerint osztályoztak, — a *fogalmak konstrukciójának* nevezték. Itt bizonyára az *eszmének*, a *fogalom* és az *objektivitás* egységének, valamint az eszme konkrét voltának homályos képzete van a háttérben. De az úgynevezett konstruálásnak az a játéka nagyon távol van ettől az *egységtől*, amely csak a *fogalom* mint olyan, s éppoly kevéssé azonos a szemlélet érzéki konkrétuma az ész és az eszme konkrétumával.

Mivel egyébként a *geometriának* a tér *érzéki*, de *elvont szemléletével* van dolga, azért akadálytalanul rögzíthet meg benne egyszerű értelmi meghatározásokat; ezért egyedül benne van meg a véges megismerés szintétikus módszere a maga tökéletességében. Azonban, ami igen figyelemreméltó, menetében végül

összemérhetetlenségekbe és *irracionalitásokba* ütközik, ahol, ha tovább akar menni a meghatározásban, az értelemszerű elven *túlhaladni kényszerül.* Itt is, mint egyebütt gyakran, az a terminológiai visszásság lép föl, hogy amit *racionálisnak* neveznek, az az *értelemszerű,* amit pedig *irracionálisnak,* az *észszerűnek* kezdete és nyoma. Más tudományok, ha — ami szükségszerűen és gyakran esik meg rajtuk, mivel nem a tér vagy a szám egyszerűségében mozognak — értelemszerű továbbhaladásuk határához érnek, könnyen segítenek magukon. Megszakítják annak következetességét, s amire szükségük van, ami az előzőnek gyakran ellenkezője, kívülről veszik, a képzetből, vélekedésből, észrevevésből, vagy akárhonnan. Mivel ez a véges megismerés nincs tisztában módszere természetével, sem pedig e módszernek a tartalomhoz való viszonyával, nem veszi észre sem azt, hogy definíciókon, felosztásokon stb. át való továbbhaladásában a *fogalmi meghatározások* szükségszerűsége vezeti, sem azt, hol ért el határához, sem pedig, ha túlment rajta, azt, hogy olyan területen van, ahol az értelmi meghatározások nem érvényesek többé, noha nyers módon még használja őket ott.

232. §.

A *szükségszerűség,* amelyet a véges megismerés a *bizonyításban* létrehoz, mindenekelőtt külsőleges, csak a szubjektív belátásnak szánt. De a szükségszerűségben mint olyanban a megismerés maga elhagyta előföltevését és kiindulópontját, tartalmának *készentalált adottságát.* A szükségszerűség mint olyan magánvalósága szerint az önmagára vonatkozó fogalom. A szubjektív eszme így magánvalósága szerint eljutott a magán- és magáért-valósága szerint meghatározotthoz, *nem-adotthoz,* s ennélfogva benne mint az *alanyban immanenshez,* és átmegy az *akarás eszméjébe.*

Függelék. A szükségszerűség, amelyhez a megismerés a bizonyítás által jut, ellentéte annak, ami kiindulópont a számára. Kiindulópontjában a megismerésnek adott és esetleges tartalma volt ; most azonban, mozgása végén, a tartalmat szükségszerűnek tudja és ezt a szükségszerűséget a szubjektív tevékenység közvetíti. Éppúgy eleinte a szubjektivitás egészen elvont, puszta *tabula rasa* volt, míg ellenben most meghatározónak bizonyul. Ebben rejlik azonban az átmenet a megismerés eszméjétől az akarás eszméjéhez. Ez az átmenet közelebbről abban van, hogy az általánost a maga igazságában mint szubjektivitást, mint mozgó, tevékeny és meghatározásokat tételező fogalmat kell fölfogni.

β) Az akarás.

233. §.

A szubjektív eszme mint a magán- és magáért-valóság szerint meghatározott és az önmagával egyenlő egyszerű *tartalom a jó.* Megvalósulásának vágya fordított viszonyban van az *igaz* eszméjéhez és arra irányul, hogy a maga *célja* szerint határozza meg a készentalált világot. — Ennek az *akarásnak* egyfelől megvan a bizonyossága a föltételezett objektum *semmiségében*, másfelől azonban mint véges föltételezi egyúttal a jónak célját mint csak *szubjektív* eszmét és az objektum *önállóságát.*

234. §.

E tevékenység végessége ennélfogva az az *ellentmondás*, hogy az objektív világnak magukban ellentmondásos meghatározásaiban a *jónak célja* éppúgy megvalósul, mint nem, hogy ez a cél éppúgy lényegtelennek van tételezve, mint lényegesnek, éppúgy valóságosnak, mint csak lehetségesnek. Ez az ellentmondás mint a jó megvalósulásának *végtelen progresszusa* mutatkozik be, amelyben a jó csak mint *kellés* van megrögzítve. *Formálisan* azonban ennek az ellentmondásnak eltűnése abban van, hogy a tevékenység megszünteti a cél szubjektivitását és vele az objektivitást, az ellentétet, amely által mind a kettő véges, s megszünteti nemcsak *ennek* a szubjektivitásnak egyoldalúságát, hanem a szubjektivitást általában; egy *másik* ilyen szubjektivitás, azaz az ellentétnek *újra* való létrehozatala, nem különbözik az előzőtől. Ez a visszatérés magába egyúttal *emlékezése a tartalomnak* magában, amely a *jó* és a két oldalnak magánvaló azonossága — az emlékezés az elméleti magatartás előföltevésére (224. §), hogy az objektum a magánvaló szubsztanciális és igaz.

Függelék. Míg az értelemnek csak az a fontos, hogy a világot olyannak vegye, amilyen, addig az akarat arra irányul, hogy a világot azzá tegye, aminek lennie *kell.* A közvetlen, a készentalált, az akaratnak nem szilárd lét, hanem látszat, magánvalósága szerint semmis. — Előfordulnak itt azok az ellentmondások, amelyek között az ember a moralitás álláspontján hányódik. Gyakorlati tekintetben ez általában a *kanti* és még a *fichtei* filozófiának is álláspontja. A jót meg kell valósítani, munkálkodni kell létrehozatalán, s az akarat csak a tevékeny jó. Ha azonban a világ azután olyan volna, amilyennek lennie kell, ezzel elesnék az akarat tevé-

kenysége. Az akarat tehát maga is azt követeli, hogy célja ne valósuljon meg. Ez helyes kifejezése az akarat végességének. Ennél a végességnél azonban nem lehet megállni s az akarat folyamata maga szünteti meg ezt a végességet és a benne foglalt ellentmondást. A kibékítés abban van, hogy az akarat a maga eredményében visszatér a megismerés előföltevéséhez, tehát az elméleti és gyakorlati eszme egységében. Az akarat a célt a magáénak tudja s az ész a világot mint a valóságos fogalmat fogja föl. Ez az észszerű megismerés igazi álláspontja. A semmis és eltűnő csak felszínét, nem igazi lényegét teszi a világnak. Ez a magán- és magáértvaló fogalom s a világ így maga az eszme. A ki nem elégült törekvés eltűnik, ha fölismerjük, hogy a világ végcélja éppúgy teljesült, ahogyan örökké teljesül. Ez általában a férfiú álláspontja, míg az ifjúság azt hiszi, a világ rosszul van berendezve s belőle valami egészen mást kell csinálni. A vallásos tudat ellenben a világot az isteni gondviseléstől kormányzottnak tekinti, tehát mint annak megfelelőt, aminek lennie *kell*. Létnek és kellésnek ez az egyezése azonban nem megmerevedett és nem folyamatnélküli; mert a jó, a világ végcélja, csak annyiban van, amennyiben állandóan létrehozza magát, s a szellemi és természeti világ között még fennáll az a különbség, hogy amíg emez csak állandóan visszatér önmagába, amabban mindenesetre továbbhaladás is van.

235. §.

A jónak *igazsága* azzal van *tételezve* mint az elméleti és gyakorlati eszme egysége, hogy a jót magán- és magáért-valósága szerint elértük — hogy az objektív világ így magán- és magáért-valósága szerint az eszme, amint egyúttal örökké mint *cél* tételezi magát és tevékenységével valóságát hozza létre. — Ez a megismerés különbségéből és végességéből magához visszatért és a fogalom tevékenysége által vele azonossá lett élet a *spekulatív vagy abszolút eszme*.

c) *Az abszolút eszme.*

236. §.

Az eszme mint a szubjektív és az objektív eszme egysége az eszmének az a fogalma, amelynek az eszme mint olyan a tárgya, az objektuma — oly objektum, amelybe valamennyi meghatározás összefutott. Ez az egység ennélfogva az *abszolút és egész igazság*, az önmagát gondoló eszme, mégpedig itt *mint* gondolkodó, mint *logikai* eszme.

Függelék. Az abszolút eszme mindenekelőtt az elméleti és a gyakorlati eszme egysége s ezzel egyúttal az élet eszméjének és a megismerés eszméjének egysége. A megismerésben az eszme a különbség alakjában volt előttünk s a megismerés folyamata mint e különbség legyőzése és amaz egység visszaállítása adódott számunkra, amely mint olyan és közvetlenségében az élet eszméje. Az élet hiányossága abban van, hogy még csak a *magánvaló* eszme ; ezzel szemben éppoly egyoldalúan a megismerés a csak *magáért-való* eszme. E kettőnek egysége és igazsága a *magán-* és *magáért-való* és így *abszolút* eszme. — Eddig *mi* tárgyaltuk az eszmét különböző fokozatain keresztül való fejlődésében ; most azonban az eszme önmagának tárgya. Ez a νόησις νοήσεως, amelyet már Aristoteles mint az eszme legfőbb formáját jelölt meg.

237. §.

Magában véve az *abszolút eszme*, mivel nincs benne sem átmenetel, sem előföltevés, s általában semmiféle olyan meghatározottság, amely folyékony és átlátszó ne volna, a fogalom tiszta *formája*, amely *tartalmát* mint önmagát szemléli. *Tartalom* önmagának, amennyiben eszmei megkülönböztetése magának önmagától, s a megkülönböztettek egyike az önmagával való azonosság, amely azonban a forma totalitását mint a tartalmi meghatározások rendszerét tartalmazza. Ez a tartalom a *logikainak* rendszere. Mint *forma* nem marad itt az eszmének más, mint e tartalom *módszere* — a határozott tudás mozzanatainak igazoltságáról.

Függelék. Ha az abszolút eszméről beszélünk, azt lehet gondolni, most jön csak az igazi, itt mindennek meg kell oldódnia. Tartalmatlanul csakugyan lehet szavalni az abszolút eszméről, végeérhetetlenül ; az igazi tartalom azonban nem más, mint az egész rendszer, amelynek fejlődését eddig szemügyre vettük. Ezután azt is lehet mondani, az abszolút eszme az általános, de az általános nem pusztán mint elvont forma, amellyel a különös tartalom mint valami más áll szemben, hanem mint az abszolút forma, amelybe valamennyi meghatározás, az általuk tételezett tartalom egész bősége, visszament. Az abszolút eszme e tekintetben az aggastyánhoz hasonlítható, aki ugyanazokat a hittételeket mondja ki, mint a gyermek, és azok egész életét jelentik. Ha azonban a gyermek meg is érti a vallásos tartalmat, ez az ő számára mégis csak olyasmi, amin kívül még az egész élet és az egész világ fekszik. — Éppígy áll a dolog az emberi élettel általában, és azokkal az eseményekkel, amelyek tartalmát teszik. Minden munka

csak a célra irányul s ha ezt elértük, csodálkozunk, hogy nem találunk mást, mint épp azt, amit akartunk. Az érdek az egész mozgásban van. Ha az ember nézi a maga életét, vége igen korlátozottnak tűnhetik fel, de az egész *decursus vitae* foglalódik benne össze. — Így hát az abszolút eszme tartalma az egész terület, amely eddig előttünk volt. A végső az a belátás, hogy az egész kibontakozás a tartalom és az érdek. — További filozófiai nézetünk az, hogy minden, ami magában véve korlátoltnak látszik, azáltal kapja értékét, hogy az egészhez tartozik és mozzanata az eszmének. Így előttünk volt a tartalom, s ami még megvan, az a tudás, hogy a tartalom az eszme eleven fejlődése, s ez az egyszerű visszatekintés a formában foglaltatik. Az eddig vizsgált lépcsőfokok mindegyike az abszolútum képe, csakhogy eleinte korlátolt módon, s így az eszme továbbhajtja magát az egészig, amelynek kibontakozása az, amit mint módszert jelöltünk meg.

238. §.

A spekulatív módszer mozzanatai *a)* a *kezdet*, amely a *lét* vagy a *közvetlen;* magában véve abból az egyszerű okból, mert az a kezdet. A spekulatív eszme felől azonban az eszme *önmeghatározása* az, amely mint a fogalom abszolút negativitása vagy mozgása *ítél* s magát mint önmagának negativitását tételezi. A *lét*, amely a kezdet mint olyan számára elvont affirmációnak tetszik, így épp a *negáció*, *tételezettség*, közvetettség általában és *előre*-tételezettség. De mint a *fogalom* negációja, amely a maga máslétében teljességgel azonos önmagával és bizonyossága önmagának, a még nem fogalomként tételezett fogalom vagy a fogalom *magánvalósága szerint.* — Ez a lét ezért mint a még meg nem határozott, azaz csak magánvalósága szerint vagy közvetlenül meghatározott fogalom, éppúgy az *általános.*

A *kezdetet* a közvetlen lét értelmében a szemléletből és észrevevésből vesszük — ez a véges megismerés *analitikus* módszerének kezdete ; az általánosság értelmében ez a véges megismerés szintétikus módszerének kezdete. Mivel azonban a logikai közvetlenül éppúgy általános, mint léttel-bíró, éppúgy a fogalomtól föltételezett, mint közvetlenül maga a fogalom, azért kezdete éppúgy szintétikus, mint analitikus kezdet.

Függelék. A filozófiai módszer mind analitikus, mind szintétikus, de nem a véges megismerés e két módszerének puszta egymásmellettisége vagy puszta váltakozása értelmében, hanem úgy,

hogy őket mint megszűnten-megmaradókat magában foglalja s ennek megfelelően mozdulatai mindegyikében egyszerre analitikusan és szintétikusan viselkedik. Analitikusan jár el a filozófiai gondolkodás, amennyiben tárgyát, az eszmét, csak befogadja, érvényesülni engedi s mozgását és fejlődését mintegy csak nézi. Ennyiben a bölcselkedés egészen passzív. Éppúgy azonban a filozófiai gondolkodás szintétikus is s magának a fogalomnak tevékenysége. Ehhez azonban az az erőfeszítés kell, hogy az ember a saját ötleteit és különös véleményeit, amelyek mindíg föltolakodnak, elhárítsa magától.

239. §.

b) A *továbbhaladás* az eszme tételezett *ítélete*. A közvetlen általános mint a magánvaló fogalom az a dialektika, hogy közvetlenségét és általánosságát önmagán mozzanattá fokozza le. Ezzel a kezdet *negatívuma*, vagyis az első a maga *meghatározottságában* van tételezve: *valami számára* van: megkülönböztetettek *vonatkozása — a reflexió mozzanata.*

Ez a továbbhaladás *analitikus* is, mert az immanens dialektika csak azt tételezi, ami a közvetlen fogalomban foglaltatik — *szintétikus* is, mert ebben a fogalomban ez a különbség még nem volt tételezve.

Függelék. Az eszme továbbhaladásában a kezdet annak bizonyul, ami magánvalósága szerint, tudniillik a tételezettnek és közvetítettnek, nem pedig a léttel-bírónak és közvetlennek. Csak az olyan tudat számára, amely maga is közvetlen, a természet a kezdeti és közvetlen, a szellem pedig az általa közvetített. Valójában azonban a természet a szellem által tételezett, és maga a szellem az, amely a természetet a maga előföltevésévé teszi.

240. §.

A továbbhaladás elvont formája a létben egy *más* és *átmenetel* egy másba, a lényegben *látszás* az *ellentétesben*, a *fogalomban* az *egyedinek* különbözősége az *általánosságtól*, amely mint ilyen *tovább megmarad* a tőle megkülönböztetettben és *mint* vele való *azonosság* van.

241. §.

A második szférában az először magánvaló fogalom mint *látszat* jelentkezik s így *magánvalósága szerint* már az *eszme*. — E szféra fejlődése visszamenetellé lesz az elsőbe, mint ahogy az első átmene-

tel a másodikba ; csak e kettős mozgás által jut a különbség a maga jogához, amennyiben a két megkülönböztetett mindegyike magánvalósága szerint tekintve totalitássá teljesedik, s benne úgy tevékenykedik, hogy a másikkal egységben legyen. Csak *mindkettő* egyoldalúságának *magánvalóságukban* való megszűnése nem engedi egyoldalúvá válni az egységet.

242. §.

A második szféra a különbözők vonatkozását azzá fejleszti, ami elsősorban, a maga *ellentmondásává — a végtelen progresszusban* — amely *c)* azzá a *véggé* oldódik föl, hogy a különbözőt annak tételezzük, ami a fogalomban. Negatívuma az elsőnek, s mint a vele való azonosság, önmagának negativitása ; ennélfogva az az egység, amelyben ez a két első eszmeileg és mozzanatként van, megszűnten, azaz egyúttal megőrzötten. A fogalom, amely így *magánvalóságából* indulva, különbségén és ennek megszüntén át önmagával kapcsolódik össze, a *megvalósult* fogalom, vagyis az a fogalom, amely meghatározásainak *tételezettségét magáért-valóságában* tartalmazza — az *eszme*, amelynek egyúttal, mint abszolút elsőnek (a módszerben), ez a vég csak ama *látszat eltűnése*, mintha a kezdet valami közvetlen, maga pedig végeredmény volna ; — az a fölismerés, hogy az eszme az *egy* totalitás.

243. §.

A módszer ilyképpen nem külsőleges forma, hanem lelke és fogalma a tartalomnak, és ettől csak abban különbözik, hogy a *fogalom* mozzanatai *magánvalóságuk szerint* is *meghatározottságukban* odajutnak, hogy mint a fogalom totalitása jelenjenek meg. Mivel ez a meghatározottság, vagyis a tartalom, a formával az eszmére vezetődik vissza, ez mint *rendszeres* totalitás áll előttünk, amely csak *egy* eszme, amelynek különös mozzanatai egyrészt *magánvalóságuk szerint* ugyanazok, másrészt a fogalom dialektikája által az eszme egyszerű *magáért-valóságát* hozzák létre. — A tudomány ily módon azzal záródik, hogy megragadja önmagának fogalmát, mint tiszta eszméét, amelyért az eszme van.

244. §.

A *magáért-való* eszme, ez önmagával való *egysége* szempontjából tekintve, *szemlélet*, a szemlélő eszme pedig *természet*. Mint szemléletet azonban az eszmét a közvetlenség vagy negáció egyoldalú

meghatározásában külsőleges reflexió tételezi. Az eszme abszolút *szabadsága* azonban nem pusztán az, hogy átmegy az *életbe*, nem is csak az, hogy mint véges megismerés azt magában *látszatként* láttatja, hanem az, hogy önmagának abszolút igazságában arra *határozza* magát, hogy különösségének, vagyis az első meghatározásnak és máslétnek mozzanatát, a *közvetlen eszmét* mint visszfényét, magát mint *természetet* szabadon *kibocsátja magából.*

Függelék. Visszatértünk most az eszme fogalmához, amelyből kiindultunk. Ez a visszatérés a kezdethez egyúttal továbbhaladás. Kezdtük a léttel, az elvont léttel, most pedig eljutottunk az *eszméhez* mint *léthez;* ez a léttel-bíró eszme azonban a *természet.*

IDEGEN KIFEJEZÉSEK JEGYZÉKE.

Amor intellectualis Dei	Isten értelemszerű szeretete
amor generosus	nemes szeretet
causa sui	önmagának oka
causae efficientes	hatóokok
causae finales	végokok
consensus gentium	a népek egyezése, közmegegyezés
decursus vitae	életfolyás
effectus sui	önmagának okozata
ens	létező
ergo	tehát
Misologie	észgyűlölet
νόησις νοήσεως (ejtsd : noézisz noézeósz)	az önmagát gondoló gondolkodás
νοῦς (ejtsd : núsz)	ész
philosophus teutonicus	teutón (germán) bölcselkedő
punctum saliens	a dolog veleje
tabula rasa	üres lap
terminus major	főfogalom
terminus medius	középfogalom
terminus minor	alfogalom

A FORDÍTÓ UTÓSZAVA.

Ez a fordítás Hegel műveinek ú. n. jubileumi kiadása *(Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Sämtliche Werke. Jubileumsausgabe in zwanzig Bänden. Auf Grund des . . . Originaldruckes im Faksimileverfahren herausgegeben von Hermann Glockner. Achter Band, Stuttgart,* 1929. *Fr. Frommanns Verlag. H. Kurtz)* alapján készült. Ebben a kiadásban a lefordított mű, az ú. n. kis Logika, ezt a címet viseli : *System der Philosophie. Erster Teil. Die Logik.* Mi azonban helyesebbnek tartottuk az eredeti kiadás címét, *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse,* lefordítani, mivel a szóbanforgó hegeli művet általában ezen a címen ismerik a filozófiai irodalomban. A mű Hegel életében három kiadást ért. Az első, amely tetemesen rövidebb a későbbieknél, 1817-ben jelent meg, a második 1827-ben, a harmadik 1830-ban. Fordításomban felhasználtam a Lasson-féle szöveget is, amely 1949-ben jelent meg új kiadásban *(Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Auf der Grundlage der Lassonschen Ausgabe herausgegeben von Johannes Hoffmeister. Fünfte Auflage. Verlag von Felix Meiner in Leipzig).* A szövegváltozatok jegyzéke (Lesarten-Verzeichnis), e kötet végén, rámutat többek között néhány értelemzavaró sajtóhibára is, amely becsúszott az Encyclopädie-nek még Hegel életében megjelent harmadik kiadásába s innen átkerült a mű újabb kiadásaiba. Ezeket a sajtóhibákat, amelyeket a figyelmes olvasó többnyire maga is fölismer s amelyeknek sajtóhiba-voltát bizonyossá teszi az, hogy az első és második kiadásban nincsenek meg, tekintetbe vettem. Néhány helyen tehát eltértem a jubileumi kiadás szövegétől — mindig csak egy-egy szó volt kérdéses — s az értelemszerűbb Lasson-féle szöveget vettem alapul. Egyébként a jubileumi kiadás és a Lasson-Hoffmeister-féle kiadás között lényeges különbség is van. Amaz ugyanis lényegesen bővebb, mert magában foglalja azokat a Függelékeket (Zusätze) is, amelyek Hegelnek az egyes §-okhoz fűzött szóbeli, a filozófus halála után a hallgatók füzetei alapján összeállított magyarázatait tartalmazzák, s amelyekkel Hegel tanítványa, Leopold v. Henning, egészítette ki a hegeli szöveget a műnek 1839-ben megjelent kiadásában. (A jubileumi kiadás *ennek* a kiadásnak fakszimile-eljárással készült mása.) Az olvasó szempontjából ezek a Függelékek nagyon hasznosaknak bizonyulnak, mert bár Hegel kifejezésmódjával élnek, mégis világosabban vannak megfogalmazva s így megkönnyítik az egyébként nehézkes hegeli szöveg megértését.

Az itt lefordított mű az első *teljes* hegeli mű, amely magyar nyelven megjelenik. Ez a körülmény azt a feladatot rótta a fordítóra, hogy megállapítsa Hegel sajátos filozófiai műszavainak magyar megfelelőit. Idevágó elgondolásaimat a Magyar Nyelvőr 1949. évi november-decemberi számában tettem közzé «Hegel filozófiájának magyar műszavai» c. dolgozatomban. Azok-

nak az olvasóknak tájékoztatására, akik a hegeli mű német műszavai iránt érdeklődnek, álljon itt a következő szójegyzék, amely a sajátos hegeli kifejezéseken kívül még egyéb, a filozófustól sűrűn használt s így művére mindenesetre jellegzetes műszavakat is tartalmaz.

Az alap der Grund
a dolog das Ding
az egyedi v. *egyes* das Einzelne
az egyediség die Einzelnheit
az egyetemes következtetés der Schluß der Allheit
az egymáson-kívül-való-lét v. *egymáson-kívül-valóság* das Außer-einander-sein
az elkülönböződés die Besonderung
az elmélkedés das Nachdenken
az előföltevés die Voraussetzung
az előre-tételezés das Voraussetzen
az eltaszítás das Abstoßen
esetleges zufällig
az esetlegesség der Zufall
az eszme die Idee
eszmei ideell
az eszmeiség die Idealität
az eszmény das Ideal
eszményi ideal
az eszményiség die Idealität
a feltétel die Bedingung
a fennállás das Bestehen
a fok der Grad
a gondolati meghatározás die Denkbestimmung
a jelenség die Erscheinung
a kellés das Sollen
a középfogalom die Mitte
a közvetítés die Vermittlung
közvetített vermittelt
közvetlen unvermittelt
a különös das Besondere
a különösség die Besonderheit
a látszás das Scheinen
a látszat der Schein
a lényeg das Wesen
a lényegesség die Wesentlichkeit
a lét das Sein
a létezés das Dasein
a létezési ítélet das Urteil des Daseins
a létezési következtetés der Schluss des Daseins
létező daseiend
léttel bíró seiend
a levés das Werden
a magában-való-lét das In-sich-sein
magáért-való für sich
a magáért-való-lét v. *magáért-valóság* das Für-sich-sein
a magánál-való-lét das Bei-sich-sein
magánvaló an sich

a magánvaló dolog das Ding an sich
a magánvaló-lét v. *magánvalóság* das Ansichsein
magán- és magáért-való an- und für-sich
a magán- és magáért-való lét v. *magán- és magáért-valóság* das An- und für-sich-sein
a magára-irányuló-reflexió die Reflexion-in-sich
a más das Andere
a másért-való-lét das Sein-für-Anderes
a máslét das Anderssein
a másra-irányuló-reflexió die Reflexion-in-Anderes
a meghatározás die Bestimmung
a meghatározottság die Bestimmtheit
megszűnni, *megszűnten-megmaradni* } sich aufheben
megszüntetni, *megszüntetve-megőrizni* } aufheben*
megszűnten-fölemelkedni (valamivé) sich aufheben (in v. zu etwas)
megszüntetve-fölemelni (valamivé) aufheben (in v. zu etwas)
a nem-lét das Nichtsein
az önmagán-kívül-való-lét v. *önmagán-kívül-valóság* das Ausser-sich-sein
a szám die Zahl
a számosság die Anzahl
a szélső fogalmak die Extreme
a szükségszerű v. *szükségszerűségi következtetés* der Schluss der Notwendigkeit
a taszítás die Repulsion
tételezni setzen
a tételezés das Setzen, die Setzung
a tételezettség das Gesetztsein
a valóság die Wirklichkeit
valóságos wirklich
a vonzás die Attraktion

Budapest, 1950 május 19-én.

Szemere Samu.

* Ezt a műszót *Lázár György* Lukács György egyik művének magyar fordításában („Goethe és kora". 1946) így fordította: *megszüntetve-megtartani.*

JEGYZETEK.

1. A *természetjog* a feudalizmus elleni osztályharcban a burzsoázia egyik legélesebb ideológiai fegyvere. Bodin, Althusius, Grotius, Hobbes, Spinoza, Pufendorf, Thomasius, Rousseau munkáiban fejlődik ki. Legélesebb megfogalmazását a francia polgári forradalom egyik csúcspontján, 1793-ban nyeri, az Emberi Jogok (második) Deklarációjában. «A francia nép — írja a Deklaráció — abban a meggyőződésben, hogy a világ bajainak egyetlen oka az ember természetes jogainak elfelejtése és megvetése, elhatározta, hogy ünnepélyes deklarációban lefekteti ezeket a szent és elidegeníthetetlen jogokat, azért, hogy az állampolgárok összehasonlítván állandóan a kormányzat cselekedeteit minden társadalmi intézmény céljával, sohase hagyják elnyomni és lealacsonyítani magukat a zsarnokság által; azért, hogy a nép mindig szeme előtt tarthassa szabadságának és boldogságának alapját, a tisztviselő kötelességeinek szabályát, a törvényhozó hivatásának tárgyát. — I. cikkely. — A társadalom célja a közjó. A kormányzatot azért hozták létre, hogy biztosítsa az ember számára természetes és elévülhetetlen jogainak élvezetét. — II. cikkely. — Ezek a jogok az egyenlőség, a szabadság, a biztonság, a tulajdon. — III. cikkely. — Minden ember természettől fogva és a törvény előtt egyenlő. stb.»

2. *Tholuk* Ágoston (1799—1870), német evangélikus teológus. Mint «A bűnről szóló tan» c. munkájának kilenc kiadása is bizonyítja (9. kiad. 1870), meglehetős hatása volt német teológus körökben.

3. *Socinianusok:* unitáriusok. Socinus Laelius (1525—1562) és Socinus Faustus (1539—1604) vallásfelfogása a feudális-katolikus egyházi dogmatika humanista kritikájából származott: tagadta a szentháromság dogmáját és isten egysége mellett szállt síkra.

Pelagiánusok: Pelagius tanának hívei. Pelagius tanítását, melynek értelmében az ember az «eredendő bűntől» isteni kegyelem nélkül, saját tevékenysége által megválthatja önmagát, a katolikus egyház már a tan születése idején, az 5. században, eretnekségként bélyegezte meg, mert sértette érdekeit.

Populárfilozófia: a német felvilágosodás eklektikus filozófiai áramlata, amely a 18. században elsősorban Leibniz és Wolf filozófiáját népszerűsítette, lapos és üres formában. Főbb képviselői: Abt, Garve, Mendelssohn.

4. *Spinozizmus.* Benedictus de *Spinoza* (1632—1677) holland gondolkodónak, a polgári felvilágosodás egyik legjelentősebb gondolkodójának lényegében materialista tendenciájú filozófiája. Materializmus teológiai köntösben — mondotta filozófiájáról Marx. Engels a dialektika egyik ragyogó újkori képviselőjének nevezi. Persze ez a dialektika metafizikus korlátok közé van zárva. Spinoza egyike volt az első bibliakritikusoknak. A szubsztanciát

így határozza meg: «Szubsztancián azt értem, ami önmagában és önmaga által érthető, azaz azt, aminek fogalma nem szorul más dolog fogalmára, amelynek alapján elképzelnénk». (Eth. def. 3.) Főművét, Etikáját «more geometrico», vagyis: geometriai levezetések módjára, definíciókból és axiómákból kiindulva írta meg.

5. *Sokrates* (i. e. 469—399), görög filozófus. Új fordulatot jelent a görög filozófiában, amennyiben a filozófiát az erkölcs és a megismerés kérdései felé fordítja és felhagy a természet vizsgálatával, ami a Sokrates előtti materialista tendenciájú természetfilozófiának elsőrendű vizsgálati tárgya volt. Az erény gyakorlása a sokratesi tanítás szerint a megismerésen nyugszik, de az erkölcsi szempontból fontos megismerés lényegileg az önmegismerés: ismerd meg önmagadat — ez volt Sokrates etikai jelszava. Erkölcstani idealizmusa kapcsolatban áll reakciós politikai állásfoglalásával.

Platon (kb. 428—348 i. e.) görög filozófus, az objektív idealizmus megalapítója. Dialógusaiban, elsősorban a Parmenidesben idealista dialektikai elemeket fejlesztett ki. Platon a rabszolgatartó osztály ideológusa. Szenvedélyes ellensége a demokráciának. Államról szóló könyve reakciós utópia a «fogyasztási kommunizmusról».

Aristoteles (i. e. 384—322.) Engels szerint a «legegyetemesebb fő» a görög filozófusok között. Marx és Hegel az ókor egyik legnagyobb dialektikusát tisztelték benne. «Aristoteles már megvizsgálta a dialektikus gondolkodás leglényegesebb formáit» — írja Engels. A polgári filozófiatörténet, mint a középkor egyházi filozófiája — teljesen helytelenül — csak a formális logika apját látja benne. „A papság megölte Aristotelesben azt, ami eleven és azt tette örökkévalóvá, ami halott." (Lenin.)

6. *Brucker*, Jakab, János (1696—1770) augsburgi prot. lelkész. Németországban az első filozófiatörténet írója. «Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta» (A filozófia kritikai története a világ kezdetétől korunkig). 1742/44. 5. kötet.

7. *Homeros* görög költő, a hagyomány szerint az «Iliász» és «Odisszea» költője. „A homéroszi költemények, különösen az Iliász, a barbárság felső fokának legvirágzóbb szakaszát írják le." (Engels.)

8. *Böhme*, Jakab (1575—1624) német misztikus filozófus. Foglalkozására nézve varga. Misztikus világfelfogásának ködében dialektikus fogalmak húzódnak meg, pl. az ellentét és a fejlődés kategóriái. A német romantikára elsősorban misztikus gondolati tartalmával gyakorol nagy hatást, míg Hegel — és bizonyos mértékig a Hegellel kortárs természetfilozófia — a dialektikus sejtéseket keresi benne.

A «minőséges», vagyis a «qualirt» fogalmát Engels világította meg: «Qual szószerint gyötrelmet jelent, olyan fájdalmat, amely valami cselekvésre késztet. Böhme, a misztikus, egyúttal belevisz a német szóba valamit a latin qualitas (minőség) jelentéséből; az ő «Qual»-ja megkülönböztető ellentétben az olyan fájdalommal, amely kívülről ér bennünket, aktív elv, amely a neki alávetett dolog, viszony vagy személy spontán fejlődéséből keletkezik s a maga részéről előmozdítja ezt a fejlődést.»

9. *Skolasztikus* tan. Skolasztika — a középkor «iskolafilozófiája». Ez a filozófia a katolikus teológia „szolgálólánya" volt s mint ilyen teljesen tudománytalan és tudományellenes. A katolikus egyház filozófiailag ma is ezen az alapon áll. A skolasztika azt a célt szolgálta, hogy a feudalizmust világnézetileg alapozza meg. A skolasztikus filozófusok, kezdetben a platoni, később az aristotelesi filozófia egyes elemeire támaszkodtak. A skolasztika virágkora (13—14. század) a feudalizmushoz hozzáidomított, dialektikus tar-

talmából kiforgatott s csak formális logikaként elismert aristotelesi filozófia jegyében áll. (Alexander Magnus, Aquinói Tamás, Duns Scotus.) E tan tudományos értéktelensége következtében a skolasztikus megjelölés már a polgári tudomány felemelkedő szakaszában is egyértelmű volt a tudománytalan szőrszálhasogatással.

10. *Baader* Ferenc (1765—1841) német katolikus, romantikus filozófus, a feudális reakció ideológusa. Canterbury Anselm tételéből indul ki, amely szerint a megismerés nem mondhat ellent a katolikus dogmatikának. Minden tudás csak együtt-tudás (conscientia) istennel, aki a világ teremtője és lényege. Baader lényegében az egész modern filozófiai fejlődést, amely a felemelkedő burzsoázia feudalizmus ellenes harcában születik meg, mint forradalmi eltévelyedést tekintette.

11. Canterbury *Anselm* (1033—1109), Canterbury püspöke, az egyházi tekintély egyik legfeltétlenebb képviselője. Jelmondata: Credo, ut intelligam, Hiszem, hogy megértsem — vagyis: csak azt akarja megérteni, amit hisz. Az egyházi dogmákat akarja filozófiailag megalapozni. Így természetesen a tudás nem kerülhet nála ellentétbe a dogmákkal. Realista volt, a szó középkori értelmében, az általános fogalmaknak — pl. a lótól elvonatkoztatott «lóságnak» — valóságos létet tulajdonított. Ezen a realizmuson nyugszik ontológiai istenérve, amelyet Kant zúzott szét.

12. L. a 38. jegyzetet.

13. *Elohim*, Eloah többese. Eloah héber megjelölés az isten számára. A többest részben a pogány istenek, részben, mint fejedelmi többest, izrael istene megjelölésére alkalmazták.

14. *Gnosztikus* és *kabbalisztikus* fantazmagoriák. Hegel itt nemcsak a tanítványoknak, hanem egyszersmind magának Baadernek gnosztikus és kabbalisztikus fantazmagoriáira céloz.

A *gnózis* lényegében az újplatonizmus által befolyásolt emanációselmélet, keresztény mitológiai felöntéssel. Mint mozgalom kb. i. u. 130-ban érte el tetőpontját. E tanítás szerint a bűntől és kárhozattól való megváltás a kozmikus világfolyamat egy meghatározott helyén, az ú. n. pleromában, «az istenség teljességében» megy végbe, amely középütt áll az ősatya és a belőle származó számos alsóbbrendű isten, az Aeonok (Baadernél: Elohim) között. Az egyik Aeon, Krisztus az, aki kieszközli a megváltást a pneumatikusok, vagyis a szellemi emberek részére, a pszichikusok, tehát a csak lélekkel, de szellemmel nem rendelkező emberek megváltatlanok maradnak. A gnozis az antik társadalom rabszolgákra és szabadokra való tagozódását akarta megörökíteni. Nem véletlenül nyúl vissza ezért a gnozisra a feudális reakció. — *Kabbala* (hagyomány), gnoszticizmus, újplatonizmus és újpythagoreusi számmisztika által befolyásolt zsidó misztika, amely betű, és számszimbolikára épít. A 9. és 13. század között keletkezett.

15. *Cicero* Marcus, Tullius (i. e. 106—43) jelentős római szónok és eklektikus filozófus.

16. *Dante* Alighieri (1265—1321) olasz költő, az «Isteni Színjáték» szerzője. Mint Engels mondja: a középkor utolsó és az újkor első nagy költője.

17. «*Grundlinien der Philosophie des Rechts.*» («A jog bölcseletének alapvonalai.») 1. kiad. 1821.

18. Hegel a «*Wissenschaft der Logik*» («A logika tudománya») c. nagy művére céloz (1. kiad. 1812), amelyet «nagy logikának» szoktak emlegetni, szemben az Enciklopédia első részével, a «kis logikával».

19. *Newton*, Izsák (1643—1727), hírneves angol fizikus és matematikus. Leibnizzel csaknem egyidőben és tőle függetlenül felfedezte a differenciál- és

integrálszámítást. Legnagyobb hatást azzal gyakorolt az utána következő természettudományos fejlődésre, hogy — mint Engels mondja — a bolygók mozgási törvényeit, amelyeket Kepler fedezett fe, az anyag általános mozgási törvényeinek szempontjai alá foglalta. Ezzel a földi és égi testek mechanikáját egységbe foglalta össze.

20. *Grotius* Hugo (1583—1645), kiváló németalföldi tudós, filozófus és humanista, jogász és történész, a felemelkedő polgárság természetjog-elméletének egyik kidolgozója.

21. *Thomson,* Tamás (1773—1852) skót kémikus, a glasgowi egyetem tanára. Dalton atomista elméletének egyik előharcosa.

22. *Kritikai filozófia:* Kant filozófiája, l. 36. jegyzet.

23. *Reinhold,* Károly, Lénárd (1758—1823) osztrák származású német filozófus, Kant filozófiájának egyik «első apostola», aki «Briefe über die Kantsche Philosophie» («Levelek a kanti filozófiáról») c. 1787-ben megjelent írásával valóban sokat tett e filozfia népszerűsítése terén. Egyike az elsőknek, akik egy kanti alapokon nyugvó filozófiai rendszer kiépítésének követelésével a legerélyesebben léptek föl.

24. Az *eleai iskola,* görög filozófiai iskola (i. e. 6. és 5. sz.), amelynek fő képviselői: Xenophanes, Parmenides, eleai Zenon, Melissos. Az igazi lét szerintük változatlan, egységes, a mozgás, változás csak érzéki csalódás.

25. *Herakleitosz,* ephezoszi (i. e. 535—475.), a görög filozófia egyik legjelentősebb alakja: ösztönös materialista dialektikus. «Az ókori filozófus, Herakleitos, materialista nézeteiről szólva, aki szerint ‚a világot, amely egységes és mindent magába foglal, sem isten, sem ember nem alkotta; mely öröktől fogva volt, van és örökké lesz, mint élő tűz, mely törvényszerűen hol lángralobbanóban, hol elalvóban van' — Lenin ezt a megjegyzést teszi: Igen jó kifejtése a dialektikus materializmus alapjainak.» (Sztálin.) Hegel azt állítja, hogy nincs Herakleitosnak egyetlen gondolata sem, amit ne vett volna fel saját logikájába.

26. Aristoteles *logikai* írásai az *Organonban* vannak összegyűjtve, a formális logika alapjait ezekkel az írásokkal vetette meg, de Aristotelesnek még ezek az elemzései is túlmutatnak a szoros értelemben vett formális logika határán.

27. *Solon* (i. e. 6. sz.), athéni államférfi, a mondai hét görög bölcs egyike.

28. Schelling, l. 43. jegyzet.

29. *Goethe* (1749—1832), a legnagyobb német költő, aki noha színelméletében szembehelyezkedett a modern fizika módszereivel, más természettudományi vizsgálódásaiban a fejlődéselmélet és a dialektika kialakítása felé törte az utat.

30. Magasrendű *ókori szkepticizmus:* Pyrrhon és Philos (4. és 3. sz. i. e.), valamint Arkesillos, Karneades, Aenesidemus, Agrippa és Sextus Empiricus a főképviselői. A szkeptikusok szerint minnden ítéletet függőben kell tartani, mert minden dologgal kapcsolatban egyformán állítható valami és annak az ellenkezője. Az ítéletnek ez a felfüggesztése, mint etikai érték: az ataraxia, a vágy, az érzés teljes hiányának állapotát jelenti.

31. «*Phänomenologie des Geistes.*» («A szellem fenomenológiája.») 1807. Hegel első teljesen érett, jelentős műve.

32. A *régi metafizika* — úgy, ahogyan azt Leibniz követője, Wolff Keresztély (1679—1754) német gondolkodó rendszerezte. Hegel éppúgy, mint Kant, a wolffi rendszerezést kritizálja, de természetesen nem a kanti kriticizmust, hanem az idealista dialektika szempontjából.

33. *Materializmus:* Hegel a 18. század jelentős polgári gondolkodóinak, Holbachnak (1723—1789), Helvetiusnak (1715—1771), Diderotnak (1713—1784) materializmusát, az ú. n. *mechanikus materializmust* bírálja. «A ‚materialista' és a ‚mechanikus' azonosítása Hegeltől származik, aki a materializmust a ‚mechanikus' szó hozzátételével akarja megvetendővé tenni. Csakhogy a Hegel által bírált materializmus — a 18. század francia materializmusa — valóban kizárólag *mechanikus* volt éspedig abból a nagyon természetes okból, hogy akkor még a fizika, vegytan és a biológia gyermekcipőben járt és távol volt attól, hogy alapjául szolgálhasson egy általános természetszemléletnek.» (Engels.) Hegel idealista ellenséges magatartása a materializmussal szemben abban nyilvánul meg, hogy úgy akarja feltüntetni, mintha a materializmus általában, mindenkor és mindenütt, szükségképpen mechanikus lenne.

34. *Humei szkepticizmus. Hume* Dávid (1711—1776) skót származású angol filozófus tanítása. Voltaképpen — mint Engels és Lenin rámutattak — agnoszticizmus, amely ki akarja kapcsolni azt a kérdést, hogy létezik-e valami a tudat számára adott érzeteken kívül, vagyis nem akar határozott választ adni arra a kérdésre, hogy létezik-e valami a tudattól függetlenül és a tudat előtt. Ezzel ismeretelméletileg a szubjektív idealizmus álláspontjára csúszik.

35. *Hegel* és *Schelling* filozófiai együttműködésének, a szubjektív idealizmus elleni harcnak, az objektív idealizmus kialakításának megnyilvánulása volt a közösen kiadott filozófiai folyóirat. Barátságukban a szakadás párhuzamosan mélyül és szélesedik azzal, ahogyan Schelling egyre jobban eltolódik az irracionalizmus irányában, lemondva a dialektika kialakításának feladatáról. V. ö. 43. jegyzet.

36. Az alábbiakban Hegel *Kantot* bírálja — bírálatának nagy jelentőségét Lenin emelte ki filozófiai széljegyzeteiben. Kant Immánuel (1724—1804) a klasszikus német filozófia fejlődésének legkezdetén áll: a dialektika kérdései ennek megfelelően nála még elemi stádiumban merülnek fel. Ismeretelméletileg, mint Lenin megállapította, bizonyos értelemben ingadozott a materializmus és az agnosztikus jellegű szubjektív idealizmus között. Egyrészt elismerte, hogy a tudattól függetlenül létezik valami, másrészt azonban ezt megismerhetetlen magánvalónak (Ding-an-sich-nek) tartotta.

37. *Fichte,* János, Gottlieb (1762—1814) a német idealista filozófia Kant után következő kiemelkedő egyénisége. Lenin a «szubjektív idealizmus klasszikus képviselőjének» nevezi. Fichte szerint «a dolog nem létezhetik tudatunktól függetlenül, az ember mindig hozzágondolja saját magát, mint értelmet, amely a dolgot megismerni törekszik'». (Lenin.) Fichte, noha Kantból indult ki, elvetette a Ding an sich-et, mert a következetes szubjektív idealizmussal ez nem fér össze. Lenin így jellemzi ezt a kérdést: «Még határozottabban bírálja Kantot Fichte, a szubjektív idealista, aki azt mondja, hogy a kanti Én-ünktől független magánvaló feltételezése — *realizmus.* (Werke, Bd. I. S. 483) s hogy Kant ‚nem' tesz ‚világos' különbséget a ‚realizmus' és ‚idealizmus' között. Fichte Kantnál és a kantistáknál kirívó következetlenséget lát abban, hogy elismerik a magánvalót, mint az ‚objektív valóság alapját' (480. lap)».

38. *Jacobi* Frigyes, Henrik (1743—1819), német filozófus, aki vallási élmények irracionalizmusa nevében támadta az elméleti gondolkodást.

39. *Schiller* Frigyes (1759—1805) nagy német költő és drámaíró; mint esztétikus jelentős lépést tett előre a kant-féle szubjektív esztétikától az objektív idealista esztétika irányában.

40. *Lalande* József, Jeromos (1732—1807) neves — materialista — francia csillagász.

41. *Hotho* Henrik, Gusztáv (1802—1837) német esztétikus és művészettörténész. Hegel tanítványa volt. Hegel esztétikáját ő adta ki az egyetemi előadások alapján.

42. *Descartes* (Cartesius) René (1596—1650), a feudalizmus ellen irányuló polgári racionalizmus nagy képviselője. Nemcsak nagy filozófus, úttörő matematikus is, az analitikus geometria megalapítója. «Tökéletesen elválasztja fizikáját metafizikájától. Fizikáján belül az anyag az egyetlen szubsztancia, a lét és a megismerés egyetlen alapja.» (Marx.) Mint Engels hangsúlyozta, zseniális dialektikus gondolatai voltak. Egészében azonban metafizikus: az állatokat is mechanikusan, önműködő gép gyanánt fogta fel, ami Marx szerint a manufaktura-korszak legjellemzőbb filozófiai terméke.

43. A közvetlen tudás bírálatában Hegel lényegében *Schelling* (1775—1854) «intellektuális szemléletének» bírálatát adja. Az «intellektuális szemléletet» Schelling a következőképpen határozza meg: «E tudásnak *a)* abszolute szabadnak kell lennie, éppen azért, mert a többi tudás *nem szabad*, tehát olyan tudás, amelyhez nem a bizonyítékok, következtetések, általában a fogalmak közvetítései vezetnek, ez tehát általában szemlélet; *b)* olyan tudás, amelynek tárgya nem *független* tőle, tehát tudás, amely egyszersmind tárgyának termelése is — olyan szemlélet, amely általában szabadon termelő és amelyben a termelt a termelővel azonos. Az ilyen szemléletet, ellentétben az érzékivel, amely nem úgy jelenik meg, mint tárgyának termelése, ahol tehát *maga a szemlélés* a szemlélttől különbözik, intellektuális szemléletnek nevezzük». Schelling későbbi fejlődése során kifejezetten a porosz feudális reakció védőügyvédje lett. Filozófiai irracionalizmusának mind a korabeli reakciós gondolkodókra, mind az imperialista korszak reakciós burzsoá filozófiájára nagy hatása volt.

44. A *szofisták* elsősorban a megismerés és a morál kérdéseivel foglalkoztak. I. e. 5. század derekán léptek fel nyilvánosan is, mint fizetett tanítók, akik «mind a köz, mind a magánügyekben helyes gondolkodásra, beszédre és cselekvésre tanítottak». Legjelentősebb képviselőjük *Protagoras* volt. Szélsőséges relativizmusuk világosan megmutatkozik Gorgias tételében: 1. Semmi sem létezik. 2. Ha léteznék is, megismerhetetlen volna. 3. Ha léteznék is valami és meg is ismerhetnők, tudásunkat akkor sem lehetne átadni.

45. A *sztoicizmus* Görögországban keletkezett, i. e. 4. században. A Ciprosz-szigeti Kitsidonból származó Zenon alapította. Assosi Kleanthes (i. e. 331—233) és Chrysippos (i. e. 280—205) voltak fontosabb követői. A római sztoikusok: Seneca (1—65), Epiktetos (1—2. sz.), Marcus Aurelius (121—180). A sztoa ismeretelmélete szenzualista: a lélek viasztábla, amelyre csak az érzéki benyomások írnak rá. Az anyagi dolgokon kívül semmi sem létezik; az anyagi erőkhöz számítódnak az ész, az isten, a cselekedetek is. A világot mozgató erő az ész. A természet és az ész azonosak. Ezért kell — etikájuk szerint — minden érzelemtől megszabadulni és a természet szerint élni. — *Epikureus* (347—270. i. e.) Demokritos (kb. 470—370) atomelméletének követője és továbbfejlesztője. A fiatal Marx Demokritos és Epikureus atomisztikájának különbségéről írt disszertációt. Az örök mozgásban lévő atom és az üres tér a valóság alapformája, ebből épül fel a világ, a tudatjelenségek is. Ez tehát következetes materialista elmélet. Etikájuk a boldogságot hirdeti, melyet a szenvedés hiányában látnak.

46. Az *Én = Én* a fichtei filozófia kiindulópontja.

47. *Buddhisták*, Buddha (i. e. 6. sz.) északindiai vallásalapító hívei.

A buddhizmus szerint minden létező szűntelen szenvedésnek van alávetve. Ennek oka a vágy a boldogság és hatalom után. A vágyak elfojtása, az életakarat megszüntetése megváltást jelent, mert a nirvánával, a semmivel való egyesülés biztosítéka.

48. «Omnis determinatio est negatio» («Minden meghatározás tagadás»). Spinoza ezt a nagyfontosságú dialektikus elvet 1674 jún. 2. keltezésű, Jarigh Jelleshez írt levelében fejti ki a következőképpen: «Arra vonatkozóan, hogy az alak tagadás, nem pedig valami pozitív; nyilvánvaló, hogy az egész anyag, ha végtelenségében tekintjük, nem rendelkezhet alakkal és alaknak csak a véges és meghatározott dolgok esetében van helye. Aki ugyanis azt állítja, hogy alakot vesz észre, ezzel nem állít mást, mint azt, hogy egy meghatározott dolgot képzel el és hogy az milyen módon van meghatározva. Ezek szerint a meghatározás nem a dolog létéhez tartozik: hanem ellenkezőleg nem-létéhez. Mivel tehát az alak nem más, mint meghatározás és a meghatározás tagadás; azért az alak nem lehet semmi más, mint tagadás.»

49. *Atomista* filozófia — l. 45. jegyzet. *Epikureus.*

50. «Mennyiségnek nevezzük azt, amit növelni vagy csökkenteni lehet, vagy amihez hozzátehetünk és amiből elvehetünk valamit.» Euler: Algebra. 1766.

51. Az *ión* filozófiai iskola (i. e. 6. sz.) a görög filozófia kezdetét jelentő materialista irány. Főbb képviselői: Thales, Anaximander, Anaximenes. Elsősorban kozmológiai kérdésekkel foglalkozott. — A *pythagoreus* iskola megalapítója: Pythagoras (i. e. 6. sz.). Filozófiájának valóságalapja tanítványai kezén teljesen elveszett a számmisztika ködében.

52. *Leibniz* Gottfried, Wilhelm (1646—1716), rendkívül jelentős német filozófus és matematikus. Idealista filozófiája számos dialektikus elemet tartalmaz. Mint matematikus az infinitezimális számítás egyik feltalálója. Marx egyik Engelshez írt levelében beszél arról, mily nagy tisztelettel van Leibniz iránt. A Hegel emlegette történetet maga Leibniz beszéli el Clarkehoz írt 4. válaszában.

53. «Észszerű megismerésünk ... másodszor *az elégséges alap* elvén nyugszik, ennek alapján feltehetjük, hogy semilyen tény nem létezhet és nem lehet igaz, semilyen kijelentés nem lehet helyes, ha nincs elégséges alapja annak, miért van így és nem másként, noha ezek az alapok sokszor nem ismeretesek előttünk.» (Leibniz: Monadologie 32. §.)

54. *Herder* János, Gotfréd (1744—1803), német teológus, író és filozófus. A történeti fejlődés gondolatát konkrét formában felvetette. Hegel Herder: «Gott. Einige Gespräche über Spinozas System» («Isten. Néhány beszélgetés Spinoza rendszeréről») c. írására utal.

55. Spinoza az «*amor intellectualis dei*»-t így határozza meg: «Aki önmagát és érzelmeit tisztán és világosan megismeri, az örömöt érez, mégpedig isten eszméjével összefüggésben. Tehát szereti istent és annál inkább, minél inkább megismeri önmagát és érzelmeit». (Eth. prop. XV.)

56. *Locke*, János (1632—1704), angol filozófus és közgazdász. A megismerést csak tapasztalati alapon ismeri el s ezért küzd a velünkszületett eszmék tana ellen. A metafizikai szenzualizmus megalapítója, amely egyrészt a Berkeley-féle idealista, másrészt a francia materialista fejlődés felé mutat. Mint filozófus és mint közgazdász egyaránt a burzsoázia képviselője a feudalizmussal, de egyben a kizsákmányoltakkal szemben is és — mint Marx mondja — «saját művében még azt is kimutatta, hogy a polgári értelem — a normális emberi értelem».